المصريون والمسيحية

حتى الفتح العربى

دكتور محمد عبد الفتاح السيد

٢٠٠٠

الدار المصرية

الإسكندرية - فيكتوريا ت : ٥٠٣٤١٥٠

هذا الكتاب يمثل قراءة فى المصادر التاريخية للفترة المسيحية فى مصر منذ دخولها وحتى الفتح العربي ، وهو يتناول جوانب شتى من ثقافة المصريين فى تلك الحقبة التاريخية ، التي تعتبر مرحلة انتقالية هامة أشاعت نوعا من اليقظة الثقافية والوطنية الوقتية ، إلا أنها تركت أثرا كبيرا فى المجتمع المصري لا يزال حتى الآن جزءا من النسيج الاجتماعي فى مصر .

العمل يعتبر الأول للمؤلف للدكتور محمد عبد الفتاح السيد ،المدرس بكلية الآداب . فرع دمنهور . جامعة الإسكندرية. وهو جزء أول فى سلسلة أعمال متتالية عن علاقة المصريين والمسيحية حتى الفتح العربي ، والأجزاء التالية تتناول : الفنون والآثار القبطية ، الثقافة القبطية فى مصر . وأخيرا هي أعمال تلقى الضوء على جوانب هامة فى حياة المصريين عبر العصور .

الناشر

المصريون والمسيحية

حتى الفتح العربي

بسم الله الرحمن الرحيم

المصريون والمسيحية

حتى الفتح العربي

د. محمد عبد الفتاح السيد

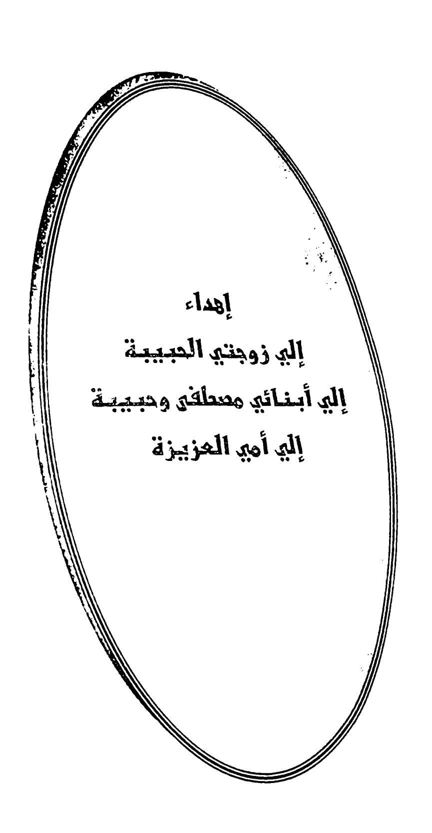
EGYPTIANS AND CHRISTIANITY
TILL THE ARABIC CONQUEST

By:

Dr. MOHAMED ABD EL FATTAH.



قطعة نحتية من المتحف القبطي تمثل الاله ابولو او اورفيوس او الراعي الصالح
يعزف على القيثارة. نموذج من الموضوعات الاسطورية التي استخدمت في اهناسيا
خلال القرنين الرابع والخامس الميلاديين



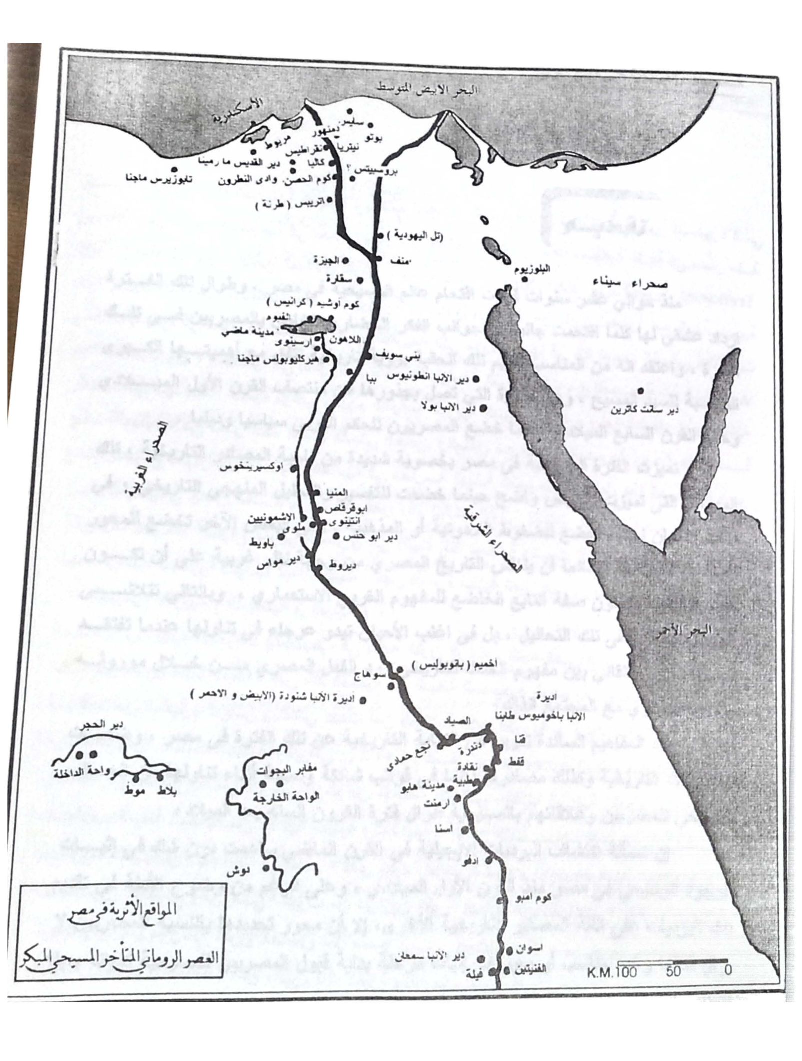
إهداء

إلى زوجتي الحبيبة

إلى أبنائي مصطفى وحبيبة

إلى أمي العزيزة

المحتوى



البحر الابيض المتوسط
الاسكندرية
سايس
دمنهور
بوتو
نيتريا
مريوط
نقراطيس
دير القديس مارمينا
كاليا
بروسبيتس ؟
كوم الحصن
وادى النطرون
تابوزيرس ماجنا
اتريبيس (طرنة)
(تل اليهودية)
منف
الجيزة
سقارة
البلوزيوم
صحراء سيناء
كوم أوشيم (كرانيس)
الفيوم
مدينة ماضي
اللاهون
ارسينوى
بني سويف
هيركليوبولس ماجنا
دير الانبا انطونيوس
ببا
دير الانبا بولا
دير سانت كاترين
الصحراء الغربية
اوكسيرينخوس
المنيا
ابوقرقاص
الاشمونيين
انتينوى
ملوى
دير ابو حنس
باويط
دير مواس
ديروط
الصحراء الشرقية
البحر الأحمر
أخميم (بانوبوليس)
سوهاج
اديرة الأنبا شنودة (الابيض و الاحمر)
اديرة
الانبا باخوميوس طابنا
الصياد
دندرة
نجع حمادى
قنا
قفط
نقادة
طيبة
مدينة هابو
ارمنت
دير الحجر
واحة الداخلة
بلاط
موط
مقابر البجوات
الواحة الخارجة
اسنا
ادفو
دوش
كوم امبو
اسوان
دير الأنبا سمعان
الفنتين
فيلة
K.M.100 50 0
المواقع الأثرية في مصر
العصر الروماني المتأخر المسيحي المبكر

تقديم

منذ حوالي عشر سنوات قررت اقتحام عالم المسيحية فى مصر ، وطوال تلك الفترة ازداد عشقي لها كلما اقتحمت جانبا من جوانب الفكر الحضاري الخاص بالمصريين في تلك الفترة ، واعتقد انه من المناسب تقديم تلك الحقبة برؤية تاريخية تتفق مع أهميتها الكبرى المنتسبة للسيد المسيح ، وهى الفترة التي تصل بجذورها من منتصف القرن الأول الميلادي وحتى القرن السابع الميلادى عندما خضع المصريون للحكم العربي سياسيا ودينيا .

تميزت الفترة المسيحية فى مصر بخصوبة شديدة من ناحية المصادر التاريخية ، تلك المصادر التى تميزت بغموض واضح حينما خضعت للتفسير والتحليل المنهجي التاريخي . في اغلب الأحيان نجدها تخضع للضغوط اللاهوتية أو المذهبية ، وفى البعض الآخر تخضع للمحور السياسي الذي يحاول دائما أن يناقش التاريخ المصري من وجهة نظر غربية على أن تكون مصر وشعبها يحملون صفة التابع الخاضع للمفهوم الغربي الاستعماري ، وبالتالي تتلاشى الهوية المصرية فى تلك التحاليل ، بل فى اغلب الأحيان تبدو عرجاء فى تناولها عندما تفتقد لحاسة المزج التلقائي بين مفهوم الحدث التاريخي ورد الفعل المصري من خلال موروثه وتفاعله الفطري مع المجتمع انذاك .

تلك المفاهيم السائدة تقريبا في الكتابة التاريخية عن تلك الفترة فى مصر ، وضعت المعلومات التاريخية وكذلك مصادرها دائما فى قوالب شائكة وصعبة أثناء تناولها من الجانب التاريخي للمصريين وعلاقاتهم بالمسيحية طوال فترة القرون الستة بعد الميلاد .

إن مسألة اكتشاف البرديات الإنجيلية في القرن الماضي ساهمت دون شك فى إثبات الوجود المسيحي في مصر منذ القرن الأول الميلادي ، وعلى الرغم من وضوح الأدلة في تقديم تلك البرديات على كافة المصادر التاريخية الأخرى، إلا أن محور تحديدها بالنسبة للمصريين لا يزال شائكا وغير مناسب أو معبر فى إثبات مرحلة بداية قبول المصريين للمسيحية كديانة بديله العقائد المصرية خلال تلك الفترة المبكرة .

تلك البرديات المسيحية المبكرة ، بجانب المصادر التقليدية التي تحدثت عن أمور كثيرة في تطور ونمو المسيحية فى مصر ، يمكن من خلالها إثبات أن هناك مسيحية قائمة فى مصر منذ منتصف القرن الثاني الميلادي تقريبا . يوسابيوس , Eusebius ايريناتوس Irenaeus وتراتليانوس Tertullian وهيبوليتوس Hippolytus مؤرخون تعاملوا مع المسيحية المبكرة فى مصر من منطلق رفضهم للطريقة التي مورست بها فى القرنين الثاني والثالث الميلاديين ، وخضعوا فى تصوراتهم للنظرة السياسية التي تعاملت مع المسيحية منذ انتشارها على أنها ديانة عالمية تواكب مفهوم السياسة الغربية السائدة آنذاك ، بينما الطريق الذي سلكته المسيحية فى مصر اتخذ الشكل المحلى الخاص والمتفق مع العقلية المصرية ، ومن هنا نشأ الصراع المبكر بين المحلية والعالمية فى ممارسة الديانة المسيحية . ولعل هذا الصراع هو الذي أوحى لبعض العلماء بان هناك رفض دائم للشكل الأولي لانتشار المسيحية فى مصر . وقد أدى هذا الصراع الغربي المصري إلي تثبيت تلك المحلية وتمسك المصريين بها ، وتبدو الرهبنة المصرية نموذجا لهذا التثبيت ، فهي ظاهرة محلية تعبر عن رد فعل مباشر ضد السيطرة الغربية (السياسية و الدينية) .

عقب الاعتراف بالمسيحية فى بداية القرن الرابع ، اتجه الصراع إلى وضع سياسي - ديني يحاول دائما القضاء على تلك المحلية فى الديانة المسيحية المصرية ، وذلك لأنها اقتربت قليلا من المفهوم الوطني وبالتالي هددت أمن وسلامة الإمبراطورية ، ومن هذا المنطلق خاض اثناسيوس Athanasius وكيرلس , Cyril وديسقورس Dioscorus المرحلة الثانية من الصراع المحلى العالمي ، وعلى الرغم من الانتصارات التي حققتها المحلية المصرية على مفهوم الديانة العالمية من الناحية الدينية والمذهبية ، إلا أن التدخلات السياسية و غياب الوحدة الدينية والاجتماعية فى مصر- الذي يعود بالقطع للتغيرات الاجتماعية التي حدثت في العصرين البطلمى والروماني -غيرت من موازين القوى لصالح الرؤية العالمية ،وقد عبرت مجموعة من مؤرخي القرن الخامس مثل سوزمن Sozomen ، سقراط Socrates ثيودوريت Theodoret عن مفهوم تلك الفترة ولكن بشيء من الحذر المواكب لمفهوم الاستبداد السلطوي من جانب الحكومة الرومانية .

تلك الضغوط الخارجية (السياسية والمذهبية) لم تكن هي العقبة الوحيدة فى نمو وتطور المسيحية المحلية فى مصر ، فالضغوط المحلية الداخلية قد ساهمت بشكل كبيرة فى حدوث انشقاق داخلي بين المصريين ، فالغنوسية التي انتشرت على أرضها عقب قيامة المسيح وتطورت بشكل سريع فى الأقاليم المصرية والتي من خلالها انتقلت المسيحية من كيان وافد خارجي إلى كيان محلى مبدع مقبول عند المصريين ، قد ساهمت فى تكوين عشوائية دينية فى الأسس التي قامت عليها الديانة المسيحية فى مصر ، تلك العشوائية مهدت إليها مفاهيم التعددية الإلهية القائمة فى مصر ، وبالتالي كان من الصعب حدوث وحدة كنسية دينية تسيطر على كافة التطلعات الشعبية آنذاك تحت الاحتلال الروماني . هذا بالإضافة إلى الانشقاق الذي ساهم فيه اللاهوتي اوريجنيس من خلال موقفه العدائي مع كنيسة الإسكندرية ، حيث وضع قاعدة هامة فى كيفية الحصول على القدرة الايمانية المطلوبة بعيدا عن جدران الكنيسة ، ومن ثمة أثبت اوريجنيس مفهوم الغنوسية وفتح الباب إلى انشقاق محلى ديني استمر فترات طويلة فى تحديد الفواصل الإيمانية بين تعاليم الأديرة وتعاليم الكنيسة ، فالفارق له جذور سياسية واجتماعية ودينية ، نحاول فى هذه الدراسة أن نوضحه فى ضوء المصادر المتاحة .

قد تبدو العلاقة بين المصريين والمسيحية مقسمة إلى مرحلتين ، الاولى هي مرحلة الدخول والإعداد والتعديل ، وهى مراحل نمو وتطور وتثبيت شملت الفترة ما بين منتصف القرن الأول وحتى بداية القرن الرابع الميلادي ، فى تلك الفترة تقف مشكلة المصادر التاريخية عائقا كبيرا فى تحديد الشكل الصحيح لدخول وانتشار المسيحية فى مصر ، ولكن فى الفترة الأخيرة أصبحت البرديات المسيحية وكذلك اكتشاف برديات نجع حمادى الغنوسية عوامل مساعدة وهامة فى تحديد الشكل الصحيح لدخول وانتشار المسيحية فى مصر . كذلك ناقشت تلك المصادر الدور المصري في تمصير المسيحية حتى تعد ديانة محلية مقبولة في هذا المجتمع . إن مناقشة تلك المصادر قد تجعلنا نبحث بصورة جيدة عن أصحاب أو رواد هذا التمصير ، وهم فئة المعلمين الغنوسيين أمثال كيرينثوس Cerinthus وكربوكراتيس Carpocrates وباسيليدس Basilides وفالنتينيوس Valentinus الذين ساهموا من خلال أفكارهم اللاهوتية في صميم الديانة المسيحية في تكوين عقيدة دينية مقبولة من المصريين فى الفترة المبكرة ، فقد كان اعتمادهم الأساسي على المزج بين العناصر

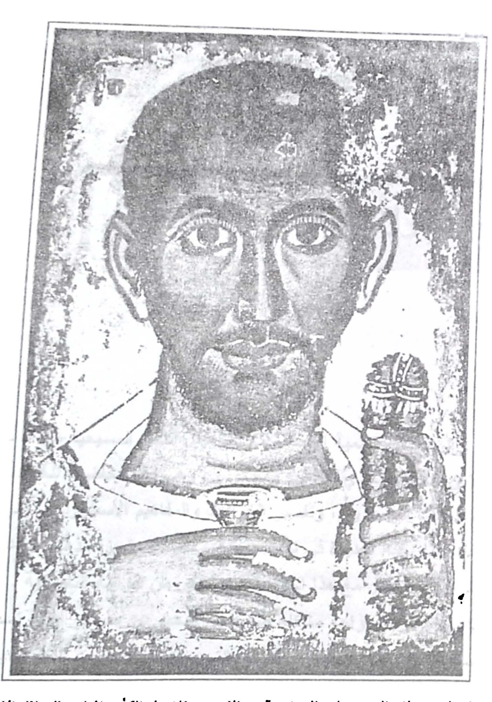
الفلسفية وروح الديانة الجديدة فى محاولة لتفسيرها ولكن من خـلال المـوروث الحضـاري المصري ، لذلك انتشرت الغنوسية -المسيحية فى مصر بل أصبحت هي القاعدة التـي شـكلت علي أفكارها العقيدة الأرثونكسية، وبالتالي عمل كل من كليمنـت Clemenet اوريجنيـس Origen على تهذيب الفكر الغنوسي بعد ما طغت عليه العادات والتقاليد المصرية من سحر وشعوذة وغموض ، محاولة كليمنت واوريجنيس مهدت إلى حد ما فى خروج الفكر المسـيحي المصرى إلى النطاق العالمي، إلا أنها تأثرت بشدة بالافكار الغنوسية المسيحية ، وهـو الأمـر الذي أعطى الميسحية في مصر خصوصية تنفرد بها عن مسيحية العالم الروماني بعد ذلك .

المرحلة الثانية تعد من مراحل الصراع العالمي المحلى ،فقد خضعت فيها الكنيسة إلى القياس السياسي لا الديني ، وظل مفهوم أن مصر ولاية تابعة للإمبراطورية هو المفهوم السائد والذي تخضع إليه الديانة والكنيسة والمسيحيين أنفسهم ، وبالتالي فان هذا الأسـلوب سـوف يتعارض بشده مع مفهوم المسيحية المحلية التي كانت فى تلك الفترة قد ثبتـت أوتادهـا فـي العقلية المصرية ، كما اقترنت معها بعض المفاهيم الوطنية وان كانت غـير مكتملـة ، لذلـك اعتبرت تلك المرحلة ذات خط منهجي واحد في البحث عن ديناميكية الصراع الدولى والمحلـى من جانب ، ومن جانب آخر نلقى الضوء على تطور الانشقاق المحلى الداخلي بين المصريين ، والذي كان له دور فعال فى تقيم تلك المرحلة . ويعتبر مجمع خلقيدونيا فى منتصف القـرن الخامس نقطة حاسمة فى تقييم الخطوط العريضة لهذا الصـراع علـى المسـتويين المحلـى والعالمي . كان من الضروري أن نتعرض لبعض المشاكل المحلية والعالميـة التـي تركـت بصمات واضحة فى تطور القومية المسيحية في مصر ، مثل الانشقاق الميليتـى ، والصـراع الاريوسى النيقى ، والانشقاق الرهباني وتأثيره المباشر على المصريين ، بالإضافة إلى أزمـة المجامع المسكونية والصراع بين الطبيعة الواحدة والطبيعيتين حتى نصل إلى مرحلة الاستسلام والانشقاق الكنسي في مصر في النصف الأول من القرن السادس الميلادي وهى الحالة الدينيـة التي استمرت تقريبا حتى الفتح العربي .

تلك المناقشات حاولنا أن نستعرضها من خلال ستة فصول تتناول أمورا كثيرة حـول علاقة المصريين بالمسيحية منذ دخولها وحتى الفتح العربي لمصر مع بداية القـرن السـابع الميلادي ، واعتمدنا فى عرضها على المصادر المعاصرة للأحداث وابتعدنا بعض الشيء عـن

المصادر العربية المتأخرة وهو ما يعطى تلك الدراسة شكلا مختلفا عن بعض الدراسات الأخرى التي تناولت تلك الحقبة من تاريخ المصريين ٠ كما أود أن اعترف بأنني قد واجهت مشـــاكل جمة في تفسير الكثير من الأوضاع الشائكة فى تقييم الكثير من الأمور المتعلقة بتطور الديانـــة المسيحية فى مصر ، ولكن حاولت قدر استطاعتي أن أتناولها من خـــلال مصادرهـــا الأصليـــة وبعيدا عن الآراء المتحيزة ، وذلك من اجل تقديم رؤية تاريخية تــــؤرخ مرحلـــة غايـــة فـــي الخصوبة الفكرية والدينية النابعة من العقلية المصرية، بل استطاع المصريون وهـــم فـــاقدون لكثير من حرياتهم أن يؤثروا كثيرا فى تحديد مصير الديانة المسيحية فى العالم ربما حتى الآن.

أود أن أتقدم بوافر الشكر والامتنان والإجلال لأساتذتي ا٠د٠ لطفـــي عبـــد الوهـــاب يحيى، و ا٠د عزيزة سعيد محمود وجميع أساتذتي فـــى قســـم الآثـــار والدراســـات اليونانيـــة والرومانية بكلية الآداب جامعة الإسكندرية ، لما بذلوه معي من توجيه وار شاد علمي أتمنى أن أكون عند حسن ظنهم ٠ كما أود أن اشكر استاذى ا٠د٠ عزت قادوس لحماسة الشديد لي وهو الحماس الذي مهد لخروج هذا العمل إلى النور، له منى تحية وتقدير ٠



نموذج غنوسي لفن البورتريهات الشخصية من الفيوم. ونلاحظ الكأس المملوءة بالسائل الاحمر الذي يمثل الخمر المقدس، وكذلك النبات السري الذي عثر علية في مقابر انتينوي والدير البحري. كما نلاحظ اللحية الخفيفة والشارب الطويل، بالمقارنة مع قناع الدير البحري.

القرنيين الثالث والرابع الميلاديين.

الفصل الأول

مصادر دخول المسيحية إلي مصر

لا تزال الأسس العلمية المحددة لتعريف سبل انتقال المسيحية من فلسطين إلي مصر في بداية القرن الأول الميلادي غامضة ومجهولة ، وهي دائما خاضعة للخلافات التي تعتمد علي قلة المعلومات المصدرية ، وتفسير الخرافات والمفاهيم الأسطورية - التي تسللت لتسكن محل الفراغات التاريخية العديدة في تلك المسألة - تفسيرا متميزا مذهبيا أو عنصريا ، وهي مشكلة رئيسية في التعامل مع هذا الموضوع في كثير من جوانبه التاريخية .

يبدو بالفعل أننا نواجه مشكلة صعبة في البحث عن مصادر أولية تبرر لنا وسيلة انتقال المسيحية إلي مصر ، والطرق الأولية التي سلكها المصريون للدخول فيها . فاستمرار المسيحية حتى الآن ، واستمرار الصراعات المذهبية الخفية بين الشرق والغرب ، هي في الغالب الأسباب الأولي وراء غموض تلك المسألة . فإذا ابتعدنا عن المفاهيم اللاهوتية المعقدة ومناهجها المختلفة في التعامل مع الأحداث التاريخية ، قد تبدو الرؤية مختلفة تماما وتطرأ علي السطح علامات مضيئة في تاريخ المصريين والمسيحية تكشف الستار عن بعض المسائل الغامضة المرتبطة بدخول المسيحية وانتشارها بين المصريين تحت الحكم الروماني .



أولا : مسألة الزيارة المقدسة للمسيح الطفل إلي مصر

تمثل زيارة السيد المسيح الطفل والعائلة المقدسة إلى مصر اهتماما رئيسيا في مفهوم الكنيسة الشرقية عموما والمصرية بصفة خاصة ، بينما نجدها تمثل اهتماما ثانويا أو بعيد الأثر في الكنيسة الغربية . لكن هذه المسألة التاريخية ذات بعد حضاري هام عند سكان مصر من المسيحيين عبر تاريخهم الطويل . والسؤال هنا ! من أين جاءت تلك القصة والعديد من الروايات المرتبطة بها والتي جعلت من هذا الحادث أسطورة دينية خاصة بالتراث المسيحي المصري فقط ؟ .

في الحقيقة يبدو المفهوم الأسطوري واضحا ومبالغا فيه عند التناول التاريخي لهذه المسألة ، فما أورده (متى) الإنجيلي عن تلك الحادثة قد يبدو غامضا وغير مفسر لأحداثها التاريخية . يقول . " وبعد أن انصرفوا إذ ملاك الرب قد ظهر ليوسف في حلم قائلا قم وخذ الصبي وأمه واهرب إلي مصر وكن هناك حتى أقول لك ، لأن هيرودس مزمع أن يطلب الصبي ليهلكه . فقام وأخذ الصبي وأمه ليلا وانصرف إلي مصر ، وكان هناك إلى وفاه هيرودس " (متى٢:١٣-١٤) " فلما مات هيرودس إذ ملاك الرب قد ظهر في حلم يوسف في مصر ، قائلا قم وخذ الصبي وأمه واذهب إلي أرض إسرائيل " (متى ٢:١٩)

تلك هي المعلومات الأولية عن تلك الزيارة المزمع حدوثها ، وعلي الرغم من ذلك ، فقد اعتبر الأقباط هذه الزيارة حدثا تاريخيا عندهم ، علما بأن المصدر الوحيد لدينا هو إنجيل (متى) في تلك الإشارات البسيطة السابقة . فلم ترد لدينا أية إشارات عن تلك الفترة أو أنباء عن تأثير تلك الزيارة علي ظهور بوادر للعقيدة المسيحية في مصر في تلك الفترة المبكرة تواكب الأحداث الأسطورية (الإعجازية) التي دونت في المصادر القبطية في المدن التي زارتها العائلة المقدسة . ولكن هناك روايات (غير موثقة) تحمل أخبارا شبة أسطورية عن تلك الأحداث الإعجازية التي واكبت تلك الزيارة . بعض العلماء فسروا تلك الأحداث وتأثيرها علي أنها علامات حقيقية علي وجود المسيحية في مصر منذ تلك الزيارة ، في حين استخدمت نفس الروايات بمثابة أدلة تستخدم أثناء الصراعات المذهبية في محاولة لإثبات عمق وجود

المسيحية في مصر قبل الإعلان عنها في العالم الروماني . تلك الآراء هي التي نحاول أن نفسرها في ضوء المصادر المتاحة ، ومناقشة أمر تلك الزيارة بصورة موضوعية .

هناك مجموعة من الأعمال تحتوي في بدايتها علي أحداث خاصة بزيارة المسيح الطفل إلي مصر ، عرفت باسم (معجزات الطفل المسيح أو إنجيل الطفولة) Infancy Gospels ، كذلك المعلومات التي صورت المسيح الطفل صاحب المعجزات الإلهية حتى دخوله إلي مصر في The Gospel of Pseudo Mathew . تلك الأعمال تقع ضمن أعمال باللغة العربية عرفت (*بالابوكرافيا*) Apocrypha المؤرخة بالقرنين التاسع والعاشر الميلاديين تحت أسم (*الأبوكرافيا العربية للعهد الجديد*) . معلوماتها تحمل الكثير من الشكوك من الناحية المصدرية ، فقد بحث هذا المصدر عن دور مصري في حياة المسيح الطفل والمسيحية المبكرة عموما ، وذلك لإثبات فحوى ومضمون مذهبها الأرثوذكسي ضد المذاهب الغربية أو ضد الديانة الإسلامية في الفترة المتأخرة من العصر البيزنطي . تلك المحاولات ليست موثقة بما يتفق مع المنهج التاريخي ، بل يمكن اعتبارها أعمالا ملفقة أو توفيقية للضرورة ولتدعيم حالة معينة في فترة محددة ، وهي بالتالي يمكن قبولها من ناحية المنهج اللاهوتي وتحليله العقائدي ، بينما نعتبرها دخيلة علي المنهج التاريخي وهو ما نحاول فصله وتحديده في هذا العمل .

في إنجيل (Pseudo Mathew) ورد بحث شامل عن زيارة العائلة المقدسة والمسيح الطفل إلي مصر ، يحتوي علي قصص أسطورية صارت بعد ذلك تراثا مسيحيا علي الرغم من أن مصدرها الأصلي هو الأعمال *(الأبوكرافيا)* غير المعتمدة في كنيسة الإسكندرية والمحظور استخدامها فى المذهب المصرى عموما • في هذا البحث دونت مجموعة من المناطق التي لا تزال محط أنظار المسيحيين عبر العصور وبصفة خاصة الفترة ما بين القرن السادس وحتى القرن الثامن الميلادي . فحوى القصص والمبالغة في الوصف لم نجد لها استثمارا طبيعيا في التراث المصري بعد ذلك ، ولم تتحدث عنها المصادر المسيحية أو القبطية، حتى عندما حاول الفنان القبطي أن يصور ويسجل حادث تلك الزيارة في مغارة دير (أبو حنس) في منطقة الشيخ عباده ، لم يصور المعجزات التي دونت في تلك القصص والخاصة بزيارة المسيح الطفل مثل حادث (الاشمونيين) علي الرغم من تجاور الموقعين

معا . فالمسيح الطفل في الأشمونيين ؟ حول خمسة من الجمال إلي حجارة لأنهم اعـــترضوا طريقة أمام المعبد ، ويقال أن سكان القرية آمنوا بالمسيح عقب هذه المعجزة . إلا أن فنان دير أبى حنس ، صور القصة مستوحاة من الإشارات البسيطة التي دونها (متى) في إنجيله ، منذ إعلان هيرودوس عن قتل الأطفال دون السنتين ، وحتى رحيل العائلة وعودتها من مصـــر . صور(أبي حنس) التي ترجع إلي القرن السادس الميلادي ، أصبحت الآن دليلا أثريا علـــي أن مضمون القصص الأسطورية التي دونت في الأبوكرافيا لم تكن معروفة حتى القرن الســـادس الميلادي ، وأن مضمون القصة لا يزال محصورا في نص (متى) ، هذا الدليل الأثري يمكـــن أن نقدمه للمحاولات التي حاول البعض تقديمها حول أعمال معجزات الطفل المسيح في مصـــر بأنها ترجع لأصول كتبت في القرنين الرابع والخامس الميلاديين .

معنى ذلك أن تلك القصص الأسطورية حول معجزات الطفل المســـيح لا يوجـد لـــها أساس من الصحة يمكن الجزم به سوي إنجيل (متي) في إشاراته الغامضـــة والمختصــرة . تدعيما لذلك ، نجد أن المؤرخ الكنسي(*يوسابيوس*) الذي زار مصـــر خـــلال القـــرن الرابـــع الميلادي ، والذي كانت لدية مصادر ومعلومات هامة عن المسيحية المبكرة في مصـــر ، لـــم يتحدث بالتفصيل عن تلك المسألة ، واستخدم فقط ما جاء به متي فقال :.

" *ولكن الطفل نجا من الفخ إذ حمله أبواه إلي مصر بعد أن أعلمها بما كان مزمعا أن يحدث* "

(Eusebius.I.V111.2)

(يوسابيوس) لم يعلق علي هذا الحدث تماما ، وأن كانت الميول الاريوسية لديه آنذاك ربما ساهمت في عدم الخوض في مسائل تتعلق بألوهية الطفل المسيح (المســـيح الإلـــه منـــذ الطفولة). عموما تلك الاحتمالات واردة في التعامل مع يوسابيوس كمؤرخ مسيحي في القـــرن الرابع الميلادي ، ولكن بعيدا عن ذلك فإن هذا المصدر يزيد من أسطورية تلك الأحداث التـــي واكبت أو فسرت زيارة العائلة المقدسة .

لذلك من خلال ما سبق يمكن تقييم المسألة التاريخية الخاصة بتلك الزيارة ، في أنـــه لو حدثت بالفعل زيارة العائلة المقدسة إلى مصر استنادا فقط لمقولة (متى) ، فـــإن محـــور استغلالها سيكون هاما للمصريين المسيحيين فـــي أوقـــات الأزمـــات الدينيـــة ،(فـــالمعلمون الغنوسيون الأوائل) الذين أشاروا بشدة بأن المسيح أعطاهم الريادة – وهو الأمر الذي ظـــهر

قويا بعد القرن الرابع الميلادي عقب الاعتراف بالمسيحية -- ربما روجوا عن تلك القصة وأقحموا الأحداث الأسطورية فيها ، حتى يدعموا آراءهم بسند أسطوري عميق الأثر مثل هذا الحادث . هذا الاقتراح يمكن تدعيمه حديثا بعد إثبات أن هناك علاقة قوية بين أناجيل *(نجع حمادي)* الغنوسية التي اكتشفت عام ١٩٤٥ م ، وبين أعمال (*الأبوكرافيا*) المصرية في القرنين الرابع و الخامس الميلاديين ، وبالتالي إثبات الريادة وتدعيم موقف الغنوسيين في مصر ضد كنيسة الإسكندرية كان في حاجة لاستثمار تلك الزيارة ونشرها.

هناك فئة أخرى كانت خاصة بالكنيسة والمسيحيين على المستوى الشعبي في مصر، فيمكن القول بأن الاتجاه الأسطوري التخيلي سمة أساسية في أسلوب التدين المصري ، فإن الاتجاه الأسطوري لتلك الأحداث جاء مواكبا لفترة الصراعات المذهبية في منتصف القرن الخامس الميلادي والخاصة بإثبات مفهوم المسيح الإله ، وبالتالي التركيز على معجزات الطفل الإلهية كانت صفة أساسية لتدعيم الموقف الديني ، ويمكن اقتراح بداية لهذا الاستخدام الشعبي بعد منتصف القرن الخامس الميلادي عندما احتاجت الكنيسة لوسائل تدعم موقفها أمام المذاهب الغربية وإبراز مفهوم المسيح الإله (*والثيوتوكس*) أم الإله ، وبالتالي واكب ذلك انتشار صور الرحلة المقدسة ومذبحة الأطفال وصور العذراء المرضعة للمسيح الطفل وحول رأسه الهالة النورية . إلا أننا لم نجد صورا من القصص الإعجازية المدونة في الأعمال الأبوكرافيا التي يحتمل أن تكون ضرورة وجودها قد واكبت فقط دخول الديانة الإسلامية منذ منتصف القرن السابع الميلادي ، وذلك لتثبيت أوتاد المسيحية وعمق أثرها في التاريخ المصري ضد الديانة الجديدة الوافدة على المصريين ، وهو الأمر الذي واكب فترة تأريخ تلك الأعمال بالقرنين التاسع والعاشر الميلاديين.

عموما فإن مضمون تلك الموضوعات المتصلة بزيارة العائلة المقدسة إلى مصر ، يمكن أن يندرج في ركب التراث المصري الذي يعيد للأذهان أسطورة حورس الطفل المخلص ، ويعبر في نفس الوقت عن أصالة مسيحية محلية في مصر ، وهو طابع تميز به المصريون عموما في إعطاء سند أسطوري خيالي مفتوح قابل للتغيير والتعديل عبر العصور ، يتجلى ينتشر تحت ظل الضغوط السياسية أو الاجتماعية المتلاحقة على المصريين والمسيحيين سواء حت الحكم الروماني – البيزنطي أو تحت الحكم الإسلامي بعد الفتح العربي.

ثانيا: مسألة التبشير بواسطة اليهود ومشكلة(آبو للوس) اليهودي السكندري

تلك المسألة تعتبر حاليا من أهم المصادر والاتجاهات الحديثة المفتعلة في بعض الأحيان ، والتي أصبحت محط أنظار العلماء في السنوات الأخيرة ، وهي البحث عن وضع وصفة وكيان يهودي في الحضارة المصرية القديمة . المسألة تختص بمناقشة سفر (*أعمال الرسل*) للقديس (*بولس*) ، وذلك في البحث عن حقيقة التبشير بالمسيحية في مصر وكذلك في العديد من الولايات الرومانية عن طريق اليهود المقيمين في تلك الولايات . مناقشة هذه المسألة في ضوء المصادر المتاحة تبدو صعبة للغاية ، وذلك إذا ما اعتمدنا على نص (*بولس*) ومعلومات *فيلون ويوسيفيوس* (المؤرخين اليهود في القرن الأول الميلادي) عن وضع اليهود في مصر خلال نهاية القرن الأول ق.م وبداية القرن الأول الميلادي ، وإلى أي مدى كانت علاقتهم باليهود المقيمين في أورشليم.

في البداية نجد في أعمال (*بولس*) نص يقول:

" *وكان يهود رجال أتقياء من كل أمة تحت السماء ساكنين (قاصدين) أورشليم (المناسبة يوم الخمسين Pentecost أو عيد الفصح اليهودي Passaver) صار هذا الصوت (قيام المسيح) ، اجتمع الجمهور وتحيروا لأن كل واحد كان يسمعهم يتكلمون بلغته ، فبهت الجميع وتعجبوا قائلين بعضهم إلى بعض ، أترى ليس جميع هؤلاء المتكلمين جليلين Γαλιλαιοι (من أهالي أورشليم معاصري المسيح) فكيف نسمع نحن كل واحد منا بلغته التي ولد بها ، فريتون، ماديون ، عيلاميون ، والساكنون ما بين النهرين واليهودية وكباد وكية وبنتس واسيا وفريجبية وبمفيلية ، ومصر ، ونواحي ليبيا التي تحوي القيروان والرومانيون والمستوطنون اليهود ودخلاء وكريتيون عرب ، نسمعهم يتكلمون بألسنتنا بعظائم الله . .* "

(*بولس ٢٠ ، ٥ -١١*)

يبدو من حديث بولس أن هناك تجمعا يهوديا من جميع الولايات الرومانية قصدوا أورشليم بغرض المشاركة مع اليهود المقيمين في الاحتفال بعيد الفصح اليهودي أو عيد العنصره ، والذي عرف بعد ذلك بعيد (الخمسين) بعد صلب المسيح أو حلول الروح القدس على التلاميذ . المقصود من ذلك أن اليهود الحاضرين لهذا العيد قد أدركوا الرسالة المقدسة في ذلك اليوم بعد قيام المسيح ، وأنهم أصبحوا مؤهلين للترويج عنها في البلاد التي جاءوا منها ومن بينها مصر.

(بولس) هنا لم يحدد لنا مباشرة طبيعة التبشير المسيحي في بعض بلدان الإمبراطورية علي أيدي اليهود المقيمين فيها ، ولكن هذا التحديد استغله بعض العلماء في إثبات الهيمنة اليهودية علي انتشار المسيحية آنذاك ، وان كان كثيرا من منطقهم يستند للتوارث المسيحي لليهودية ، إلا أن المبالغة في وصف السيطرة والاكتساح اليهودي لمعظم الولايات الرومانية – التي تحقق نظرية *(الأسباط الأثني عشر* Zodiac-Origm) في نهاية القرنيين الأول قبل الميلاد والأول الميلادي – جاءت بعيدة بعض الشيء عن الحقيقة. وذلك لأنهم علي سبيل المثال في مصر، اعتمدوا علي تعداد (*فيلون ويوسيفيوس*) في وجود هيمنة يهودية في الممالك الهللينيستية ، ولكن في الحقيقة أن اليهود بالفعل أقاموا في مصر منذ عهد الملك (ابسماتيك الثاني) بصفة مستمرة واستقروا فيها حتى العصر الأمبراطوري. وعلي الرغم من ذلك فهم لم يحاولوا نشر ديانتهم بين المصريين. فإذا ما افترضنا صحة معلومة (فيلون) مع الحذر في الأعداد المذكورة حيث يقول " *هناك ليس أقل من مليون يهودي يسكنون الإسكندرية والأراضي المجاورة باتجاه لليبيا إلي حدود أثيوبيا* **(Philo . Flaccus. 43)**

فان الاحتمال الأكبر أن تكون لتلك التجمعات اليهودية علاقات دينية مستمرة مع يهود أورشليم. هذا الأمر لا يزال حتى الآن غامضا وتنقصه معلومات كثيرة خاصة في تحديد طبيعة العلاقة بين يهود الإسكندرية ومصر عموما مع يهود أورشليم في نهاية العصر البطلمي وبداية العصر الروماني . فالمؤشرات تبدو صعبة في تحديد ذلك وهي تميل إلي وجود خلافات طقسية ودينية بين طبيعة الممارسات الدينية اليهودية في مجمع الإسكندرية اليهودي ونظيرة في الهيكل الاورشليمي . هذا الأمر فسرة بعض العلماء علي أنه عقب تدمير هيكل أورشليم عام ٧٠ ق.م استقطبت الإسكندرية ومجمعها اليهودي يهود العالم ، وحل المجمع محل هيكل أورشليم ، كما

مارست *(الترجمة السبعينية)* باللغة اليونانية ضغوطها آنذاك في الممارسات الطقسية ، وبالتالي ابتعد اليهود فترة عن مركزهم الأصلي ، فحدث الخلاف بينهم والذي استمر طويلا حتى منتصف القرن الرابع الميلادي تقريبا .

الخلافات المذهبية بين يهود أورشليم ويهود الإسكندرية لم تكن مرتبطة بالمسيحية في بداية انتشارها علي الأقل ، ولكنها توسعت ازدهرت بعد دخول المسيحية في مصر ، ويحتمل أن هذا الخلاف كان في صالح انتقال المسيحية عن طريقهم إلي مصر كنوع متطور من العقيدة اليهودية (عالمي الطابع غير عنصري) ، التي كانت قد بدأت في الإسكندرية تظهر تلك النوعية من أساليب التطور الفكري الديني واندماجه مع الفلسفة اليونانية كما في حالة تعاليم (فليون) مثلا . من هنا أصبحت اليهودية الممارسة في مصر مؤهلة لقبول أفكار جديدة تخدم مسألة انتقال المسيحية من خلالهم إلي مصر ، وهي حالة ولدت في الإسكندرية ولم تكن مقبولة في أورشليم . معني ذلك أن اليهود المذكورون عند بولس في هذا التجمع يحتمل أنهم أدركوا الرسالة المسيحية هناك ، وأنها واكبت فكرهم المتطور الممارس في الإسكندرية وقورينا والفنتين ، ويحتمل أنهم عادوا إلي مصر بمعلومات كثيرة عن الدين الجديد بوصفه جزء متطور من الناموس اليهودي الخاضع له تماما . ولكن تتبقى مسألة انتقاله للمصريين محل شك دائم علي يد اليهود.

في نفس المصدر (*لبولس*) وفي موقع متأخر من الإصحاح (الثامن عشر) ، يروي بولس بعد أن رحل الى أفسوس يقول ،

" ثم أقبل إلي أفسس يهودي أسمه سكندري الجنسية ، رجل فصيح مقتدر في الكتب ، وكان هذا خبيرا في طريق الرب ، وكان وهو حار بالروح يتكلم ويعلم بتدقيق ما يختص بالرب عارفا معمودية يوحنا فقط ..." *(أعمال . ١٨ : ٢٤ :٢٧)*

اختلف العلماء حول شخصية (ابوللوس)، وعلي الرغم من اتفاقهم حول أصالة السكندري ، وأنه بالفعل جاء إلي افسوس من الإسكندرية مباشرة ، إلا أنهما اختلفوا في عودته إلي الإسكندرية مرة أخري . ففي *(رسالة كورنثوس)* لبولس وكذلك رسالة *(تيطس)* وفي مصادر الأعمال *(الإصحاح التاسع عشر)* ، نجد (ابولوس) قد رحل إلي كورنثوس من أفسوس بغرض التبشير بالمسيحية ، ومن المحتمل أن يكون (بولس) هو الذي أرسله ، وبالتالي لم نجد أية

معلومات تدل علي عودته إلي الإسكندرية ، فقد كان صديقا خاصا لبولس. ولكن تبقي معلومات بولس عن من ناحية تعليمه وعلمه المقتدر في الكتب . ويبدو من الحديث أن تلك الصفات اكتسبها في الإسكندرية وأنه رحل بها إلي أفسوس ، وبالتالي هناك احتمال بأن يكون معلما للتعاليم الجديدة المتطورة في الفكر التوراتي لأمثالة من اليهود العارفين به في الإسكندرية ، ولكنه كان في حدود معمودية يوحنا ، ويحتمل أنه رحل إلي أفسوس لمعرفة المزيد عن حياه وتعاليم المسيح . ربما كانت بعض الأفكار الفلسفية الجديدة التي ظهرت في الإسكندرية والمرتبطة بالعقيدة اليهودية كانت قد هيأت الأجواء لاستقبال المسيحية ، وهو ما يفسره قول بولس (*فصيح ومقتدر في الكتب*) معني ذلك أن هناك كتب يعرفها يهود الإسكندرية تلقي قبولا في مفهوم المسيحية المبكرة ، علما بأن بولس كانت لدية القدرة علي التفرقة بين الكتب المتحيزة لليهودية والمحايدة أو القابلة للمسيحية . ولكننا حتى الآن لا نعلم ماهية تلك الكتب المقصودة أو تلك التعاليم المتصلة بالرب والتي تعلمها(ابوللوس) وقبلها(بولس) فهل هي جزء من التعاليم المحافظة المتشددة من العقيدة اليهودية ، أم هي تعاليم خاصة بمفهوم اليهودية الجديدة (العالمية) المستوحاة من الترجمة السبعينية (اليهودية اليونانية) ، أم هي تعاليم فلسفية جديدة خاصة بيهود مصر والإسكندرية بصفة خاصة تبحث في النبوءات حسب الناموس الخاص والواضح فى تعاليم فيلون السكندري؟.

عموماً ليس لدينا دليل علي عودة إلي الإسكندرية وممارسة تعاليمه التي تعلمها علي يد القديس بولس في مصر ، ولكن يتبقى احتمال واحد خاص بحدوث اتصالات بينه وبين أنصاره المقيمين في الإسكندرية ، وهو الأمر الذي يقترح وصول المسيحية وانتقالها إلي الإسكندرية في تلك الفترة المبكرة ، ولكن من الصعب تحديد نوعية تلك التعاليم المسيحية وطريقة انتقالها إلي مصر آنذاك.

ثالثاً: مسألة تبشير القديس (مرقس) بين الحقيقة والأسطورة

إن الحديث عن زيارة القديس مرقس إلي الإسكندرية والتبشير فيها بالمسيحية ، يعد أقدم حديث عن دخول المسيحية في مصر بل هو أشهرها علي الإطلاق ، ولكن ما هي الحدود المصدرية الموثقة لهذا الحديث وتلك المسألة . في البداية اتجه النقاد إلي تفسير نص ورد في *رسالة بطرس الأولي (١، ٥ :١٣)* يقول .

تسلم عليكم التي في بابل المختارة معلم ومرقس ابني

تلك الإشارة الغامضة ذهب الكثيرون في تفسيرها الأسطوري إلي كلمة (بابل أو بابليون) Βαβυλωνι أنها خاصة بحصن بابليون في مصر القديمة حالياً ، وذلك لأنها كانت تحتوي علي معبد يهودي يطلق عليه اسم هيكل (ياتوس) ، وبما أن (بطرس) اعتبر مبشراً لليهود المشتتين ، فمن الجائز قدومه إلي مصر مع (مر قس) الذي تركه ورحل إلي الإسكندرية.

هذا التفسير الغريب يوجد معه تفسير أخر ، يعني بأن كلمة (بابليون) خاصة بالمعبد الفرعوني الضخم (الصرح الأمامي للمعبد) ، ومن هنا فإن الاتجاه نحو معبد فرعوني بالقرب من إحدى التجمعات اليهودية في مصر (الإسكندرية، قورينا، الفنتين) قد يكون جائزا من وجهة نظر أصحاب هذا الاتجاه ، وبالتالي ذهبوا إلي اعتبار المعبد المقصود هو الخاص بالإله (أوزوريس) في منطقة (تابوزيرس ماجنا) (أبو صير. غرب الإسكندرية) ، وذلك لوجود المعبد في موقع متوسط بين الجاليات اليهودية في قورينا والإسكندرية . تلك الروايات جاءت لتفسير نص (بطرس) وكلمة *بابليون* . وعلي الرغم من ذلك ، فإن الرأي الخاص بمعبد تابوزيرس ماجنا ربما يكون له اتصال بمستعمرة (المتضرعين) أو النساك اليهود علي بحيرة مريوط - الذي ذكرهم (فيلون) وأبدى إعجابا ملحوظا بهم في وصفه لعادتهم وزهدهم وحياتهم الاجتماعية

والدينية، ونقل هذا (يوسابيوس) وأضاف انهم يمثلون مسيحية مبكرة في الإسكندرية ، وهي في الحقيقة ومن خلال وصف (فيلون) فهم يتفقون مع تعاليم الفكر الغنوسي المبكر ولاسيما في عهد (كيرنثوس) من القرن الأول الميلادي - وبالتالي يمكن قبول هذا الرأي (مجازاً) فإذا فرض أن القديس (مر قس) جاء بالفعل إلى الإسكندرية ثم رحل منها في اتجاه برقة مروراً بغرب الإسكندرية ومدينة تابوزيرس ماجنا ثم عاد إلى الإسكندرية مرة أخرى ، فيحتمل انه نزل على هذه الجماعة المتضرعة الزاهدة والعارفة بالناموس اليهودي المتطور ، مع العلم بان مرقس أصلا يهودي . ولكن في النهاية يظل الرأي تخمينياً دون أن يكون هناك أي صياغة مباشرة تفسر لنا قدوم مرقس إلى الإسكندرية ، علماً بان هناك آراء ترفض تماماً اعتبار كلمة بابليون خاصة بمصر، وإنها فقط ترمز لمدينة روما حيث وصل بالفعل بطرس ومرقس إلى روما من اجل التبشير المسيحي فيها لبعض المنشقين من اتباع (سيمون الساحر) في عهد الإمبراطور كلوديوس.

هكذا كان مصدر بطرس غامضاً في إثبات تبشير مرقس بالمسيحية في مصر، وهو الأمر الذي ألقى بظلاله على حقيقة تبشير القديس مرقس بالمسيحية في مصر، وضعها في قالب أسطوري إلى حد ما . فبعد مصدر بطرس ، نجد إشارة عند (*كليمنت السكندري*) نهاية القرن الثاني الميلادي ، أشار فيها إلى وصول مرقس إلى الإسكندرية قادماً من روما بعد وفاة بطرس. وعلى الرغم من ذلك ، فإن (كليمنت) ربط هذه المعلومة بعبارة (هم قالوا) φάσιν ولم يذكر لنا مصدر معلوماته ، (*سميث*) حاول إيجاد مبرر لكليمنت في بحثه عن إنجيل مرقس في الإسكندرية- الذي فشل في العثور عليه- معبراً عن كيفية أن يكون مرقس هو المبشر بالمسيحية في مصر وإنجيله غير موجود فيها أو غير قائم على الساحة الدينية في عهد كليمنت. (*كليمنت*) في جزئية أخرى أشار إلى أن (*كربوكراتيس*) الفيلسوف الغنوسي الذي عاش في النصف الثاني من القرن الثاني تقريباً- كانت له شيعة غنوسية عرفت باسم (الكربوكراتيسين) - هو الذي عدل من إنجيل مرقس واستخدمه لترويج تعاليمه الغنوسية عقب الحرب اليهودية الرومانية في عهد تراجان وهادريان. ولكننا ، وكذلك (كليمنت) لم نستطيع الوقوف علي أرض ثابتة بخصوص هذا الحديث ، وبصفة خاصة في تحديد مفهوم العداء الواضح الشخصي بين كليمنت وكرابوكراتيس. فمن المعروف أن كليمنت كان مرحباً بأعمال

الكربوكراتيسين واستخدم إحدى أعمالهم *(الفضائل)* في العديد من أعمالـه ، وبالتالي مفـهوم تعديل أو غياب إنجيل مرقس بسببهم لا يزال غامضاً مثل حالة تبشيره بالمسـيحية حتـى الآن وفي ضوء المصادر المتاحة.

نفس الرأي يمكن أن نجده غامضاً عند (*يوسابيوس)* الذي يقول:

"ويقولون أن مرقس هذا كان أول من أرسل إلي مصر، وانه نادى بالإنجيل الذي كتبه، وأسس الكنائس في الإسكندرية أولاً" **(Eus. II .XV II. 1)**

نلاحظ أن يوسابيوس عثر علي تلك المعلومة عن طريق السمع ولم يتأكد من مصدرها علي الرغم من انه زار الإسكندرية في بداية القرن الرابع الميلادي واطلع علـي كافـة مؤلفات اللاهوتيين السكندريين (كليمنت و اوريجنيس) ونقل عنهم بتوثيق ، إلا أننا لا نستطيع الاعتماد عليه في إثبات دخول مرقس إلي الإسكندرية والتبشير فيها.

من ناحية أخرى، يمكن افتراض أن ظهور أراء تنادي بتبشير المسيحية في الولايـات الرومانية قد جاء علي يد الرسل والقديسين الأوائل ، قد يكون خيراً من الاعتراف بأن التبشـير بالمسيحية في مصر جاء علي يد اليهود كعنصر ديني وجنسي . هذا الافتراض يفـرض نفسـه حالياً ليس علي المستوى المحلي للمسيحية في مصر بـل علـي مسـتوى جميـع الولايـات الرومانية ، فبعد الحرب ضد اليهود في منتصف القرن الثاني الميـلادي ظـهرت نـوازع فـك الحصار اليهودي علي المسيحية ، وبدأ المسيحيون يؤسسون تاريخا خاصا بهم بعيداً عن الإرث اليهودي الذي أصبح مكروهاً كعنصر شعبي واجتماعي في المجتمع الروماني آنذاك ، ظل هـذا المفهوم سائداً ربما حتى الاعتراف بالمسيحية . (*فيوسابيوس)* يقول: في مقدمة كتابه،

"وعلاوة علي هذا فإن قصدي (من الكتاب) أيضاً وصف المصائب التي حلت عـاجلاً لكل الأمة اليهودية نتيجة لمؤامراتهم ضد مخلصنا" .

تلك هي الأحوال حتى القرن الرابع الميلادي . من خلال ذلك نتجه ناحيـة التخميـن المحلي في فرض فكرة أو حدث في الماضي من أجل تدعيم رأي حاضر وتثبيت أوتاده ، ولكـن قبل أن نؤكد ذلك يجب علينا أن نفحص بصورة منهجية كتاب يوسابيوس والفصول التـي أورد فيها علاقة بطرس ومرقس ودخول الأخير إلي الإسكندرية وظهور الفكر الغنوسي بها.

منهج *يوسابيوس* في الكتاب الثاني الفصول من (الرابع عشر حتى السابع عشر) تصور لنا حقيقة ما نرجوه من بحثنا، ففي الفصل (الرابع عشر) تحدث عن كرازة *بطرس الرسولي* في روما وأنه جاء من أجل تبشير اليهود من ضلالة سيمون (أول الغنوسين) والذي كان مسيحيا ثم انشق عن تعاليم الرسل ، وكانت لديه شهرة واسعة في روما عهد الإمبراطور (كلوديوس) . في الفصل (الخامس عشر) تحدث عن كتابة إنجيل مرقس والذي كتب بناء على توسلات العديد من المسيحيين في روما لمرقس من أجل كتابة إنجيل يضم تعاليم بطوس. وبالربط بين الفصلين نجد أن إنجيل مرقس كتب ضد تعليم (سيمون الغنوسي) ، ويحتمل انه كتب بعد وفاة بطرس . في الفصل(السادس عشر) أشار يوسابيوس إلى خبر مجيء مرقس إلى مصر ، ثم وفى ارتباط غريب منه تحدث عن جماعة المؤمنين (المتضرعين) من الرجال والنساء اليهود القاطنين غرب الإسكندرية نقلاً عن فليون . حاول يوسابيوس في الفصلين (السادس عشر والسابع عشر) أن يثبت- دون أن يكون لديه سند وثائقي غير معلومات فليون- أن هذه الجماعة القاطنة على بحيرة مريوط ما هي إلا جماعة مسيحية مبكرة في الإسكندرية

"وسواء كان نفسه (فيلون) هو الذي أطلق عليهم هذا الاسم، مستخدماً لقباً يتفق مع طريقة حياتهم، أو أنا أول شخص بينهم هو الذي أطلق عليهم هذا الاسم في البداية لأن اسم (أتباع المسيح) لم يكن معروفا في كل مكان ، فلا داعي لإطالة الجدل في هذا الموضوع هنا" **ولكنه في موقع آخر يقول :** " ويتضمن نفس الكتاب وصفاً لأشياء أخرى كثيرة، ولكننا رأينا أنه من الضروري اختيار تلك الحقائق التي توضح مميزات الحياة الكنسية " **ثم يقول :** " ونحن نعتبر أن هذه الحقائق التي يرويها فليون تشير بوضوح وبلا نزاع إلى أبناء شركتنا . "
(Eus. II.XVII.14)

من خلال ما سبق يمكن مناقشة الافتراض الخاص برغبة الخلاص من الهيمنة اليهودية على الديانة المسيحية ، وبصفة خاصة مفهوم (لابد أن تكون يهودي لكي تصبح مسيحي) ، تلك الأفكار، بدأت المسيحية في النصف الثاني من القرن الثاني الميلادي تحاول الفصل والحد منها، ويبدو أنها نجحت في القرن الثالث الميلادي ، فعلاقة الرسل بالغنوسين من

جهة، وباليهودية من جهة أخرى ، كان حافزاً للبحث عن أصـول يمكـن نسـبها للمسـيحيين أنفسهم ، وبالتالي تمسك مسيحيو القرن الرابع بمفهوم ديانة المسيحيين الإنجيليين حسبما يقول (يوسابيوس) ، كان هو الدافع إلى اعتبار(مرقس) هو المبشر الإنجيلي بالمسيحية في مصـر ، ورغبة يوسابيوس في إظهار فئة المتضرعين اليهود القائمة على بحيرة مريوط بأنها مسيحية، كان تدعيماً لموقف المسيحية المبكر من اليهودية ، وتدعيماً بتبشير مرقس فـي الإسـكندرية.

خلاصة القول ، أنه بالرغم من كثرة المعلومات التي دونت في الجانب الأسطوري لسيرة مرقس الإنجيلي والتي لا نعلم مصدرها مثل حادث قتله واستشهاده في الإسكندرية لا تزال فاقدة للمصدر التاريخي، ولكنها أسطورة مقبولة دينياً عنـد المسـيحيين المصريـين مـع ميولـهم الاجتماعي وتواكب التقاليد الدينية والثقافية الخاصة بهم عبر العصور، وهو منطـق مصطنـع لقبول دخول المسيحية في مصر.

رابعاً: مسألة النصوص والبرديات الإنجيلية المبكرة في مصر

أن المشكلة الرئيسية التي تواجه العديد من العلماء في بحثهم في كافة الأوراق البردية التي تحمل اتجاهاً روحياً أو دينياً في مصر، هو إلى أي مدى تقترب من المسيحية، وهل هي جزء من تطور العقيدة اليهودية ، أم هي تعاليم خاصة بالفكر الغنوسي الذي يمثل مرحلة انتقال هامة في مصر قبل انتشار المسيحية فيها ؟.

الأوراق البردية عموماً التي عثر عليها في مصر وخاصة في منطقتي مصر الوسطى والعليا وترجع إلى الفترة ما بين نهاية القرن الأول ونهاية القرن الثاني الميلادي ، هي في معظمها تحمل صياغات رسمية تعبر عن طبيعة العلاقة بين الدولة والرعية، وعلى ظهورها وفى الأماكن الفارغة من البردية دونت بعض الإشارات أو النصوص أو الآيات المبهمة والغامضة في بعض الأحيان ، فسرت على أنها إشارات دينية للمسيحية المبكرة في مصر، ولكن لا تزال هناك خلافات كبيرة حول تلك النصوص والبرديات الإنجيلية التي عثر عليها في مصر والتي أصبحت إحدى مصادر دخول المسيحية إليها.

في البداية يجب الإشارة إلى أن مناقشة هذه البرديات قد مرت بمراحل عديدة ، حيث اختلفت مسألة تقييمها بعد اكتشاف برديات وأناجيل نجع حمادي عام ١٩٤٥م ، فبعد ترجمة بعض تلك الأناجيل تغيرت المعايير التي تستخدم لتقييم تلك النصوص والبرديات المبكرة، وبالتالي نعتمد هنا على توضيح جوانب هذا التغيير بين المعالجتين قبل وبعد اكتشاف برديات نجع حمادي . وتوضيح إلى أي مدى تقترب تلك البرديات من مفهوم انتشار المسيحية المبكرة في مصر.

في عام (١٩٢٠) ظهرت مجموعة من أوراق البردي تحوي شذرات متشابه إلي حد [illegible] إنجيل يوحنا ، مصدر هذه الوريقات غير معلوم ويرجح الفيوم أو اوكسيرينخوس [illegible]) . (برنفيل) نشر تلك النصوص وتعاقب العلماء علي تقييمها وأرخت قبل

ونلاحظ في بعض النصوص التي جاءت كالتالي:

النص الأول: " فقال لهم بيلاطس خذوه انتم احكموا عليه حسب ناموسكم ، فقال له اليهود لا يجوز لنا أن نقتل أحد، ليتم قول يسوع الذي كان مشيرا إلي آيه ميتة كان مزمعاً أن تموت، ثم دخل بيلاطس أيضا إلي دار الولاية ودعا يسوع، وقال له أنت ملك اليهود"

النص مشابه تماماً لنص إنجيل يوحنا. (١٨ :٣١-٣٣)

النص الثاني: " فقال له بيلاطس، أفأنت إذا ملك، أجاب يسوع أنت تقول أني ملك، لهذا قد ولدت ولهذا قد أتيت إلي العالم لأشهد الحق، كل من هو من الحق يسمع صوتي، فقال بيلاطس ما هو الحق، ولما قال هذا خرج أيضا إلي اليهود وقال لهم أنا لست أجد فيه علة."

النص مشابه تماماً لنص يوحنا (١٨: ٣٧-٣٨)

النصوص تعد أقدم وثائق تشير لوجود المسيحية على أرض مصر، أو علـى الأقل أخبار يسوع قد وصلت إلى مصر، ولكننا لا نستطيع أن نجزم من هم أصحاب تلك الوريقات ، هل هم مصريون ، يهود أم غنوسيون ؟ . عموماً البرديات أرخت من قبل (جرانفيل) بالقرن الثاني الميلادي ، والبعض ذهب في أنها تعود إلى نهاية القرن الثاني الميلادي ، بينما بعض الآراء الأخرى اتجهت إلى أنها برديات متداولة ويحتمل أنها تعود إلى أصول ترجع إلى بداية القرن الثاني الميلادي . في حين نشرها مرة أخرى (رو برت) وحاول أن يجد لها مقارنة مع برديات أخرى ، وأشار إلى كونها برديات خاصة بإنجيل يوحنا ولكنه حسب النسخة المصرية ولم يحدد ماهية تلك النسخة ، وأرجعها إلى الربع الأول من القرن الثاني ، كما انه أ شار إلى كونها نسخ من أصول ترجع إلى نهاية القرن الأول الميلادي .

من المعروف أن إنجيل(يوحنا) كتب في أفسوس في نهاية القرن الأول الميلادي قبل حكم الإمبراطور تراجان ، ويحتمل أنه كتب خصيصاً ضد الفلسفة الغنوسية ، وأن وجوده آنذاك في مصر أمر طبيعي ضد الفكر الغنوسي الممارس فيها آنذاك ، والذي تمكن من نشره رجل يدعي (كرنيثوس) كان معروفا جيداً ليوحنا الذي أطلق عليه لقب (الكافر) فـي حـادث حمام أفسوس الذي أشار إليه (ايريانوس) . بعض العلماء يرجحون أن (يوحنا) كتب إنجيله

باليونانية حتى يخاطب الشعوب التي تتحدثها ومن بينها مصر، ولكن نلاحظ أن النصوص المكتوبة مختارة بعناية وتدقيق شديدين وذلك لأنها اختيرت من أول كلمة في الآية حتى نهاية الآية فقط. والمقصود هنا أن تلك البرديات لا تعني بالضرورة وجود الإنجيل بأكمله ، بل يحتمل أنها آيات منه مختارة أما للنقد أو الاستشهاد الطقسي من داخل إنجيل يوحنا تمهيداً للرد عليها أو لتدعيم فكرة دينية خاصة باليهود المتطورين القابلين للمسيحية كنوع متطور من عقيدتهم في مصر آنذاك . نلاحظ كذلك أن النصوص المختارة تهتم بمحاكمة يسوع والوشاية اليهودية (يهود أورشليم !) ضد يسوع ، وهذه الفكرة نجدها متأصلة في الفكر الغنوسي وبصفة خاصة تعاليم (باسيليدس وفالنتينيوس) في إيجاد مبرر لكراهية اليهود ليسوع . وبالتالي فالمناقشة حول تأريخ تلك البرديات أصبح يتجه نحو إيجاد علاقة بين تلك الأقوال ومفهوم استخدامها في مصر آنذاك . والاحتمال الأكبر يتجه نحو البحث عن مبرر طبيعي لكراهية يهود أورشليم ليسوع ، وهو أحد أهم الأسباب التي تستخدم لتقييم مرحلة الانتقال العقائدي بين (اليهودية) و(اليهودية- المسيحية) خارج أورشليم . وقد تجلى ذلك بصورة واضحة عقب الحرب ضد اليهود في منتصف القرن الثاني الميلادي . على أية حال فإن ارتباط تلك الوريقات بإنجيل يوحنا يفيد وجوده على أرض مصر، ولكنه لا يعبر عن وجود مسيحية مستقلة فيها ، ولا يعبر عن قبولها عند المصريين .

في عام (١٩٣٥) نشر Skeet , Bell مجموعة أخرى من البرديات الدينية (مجهولة المصدر) ، عبارة عن ثلاث قطع من إنجيل يوحنا أيضا ، الأولى ترجع إلى الفترة ما بين (١٠٣-١١٧) عهد الإمبراطور تراجان، والثانية مؤرخة بعام ٩٤.م ، والثالثة مؤرخة بأول أبريل عام ٨١.م ، اختلف العلماء حول تحديد هوية تلك النصوص التي تعد أقدم النصوص الدينية المستوحاة من إنجيل يوحنا(حسبما كان مفترض) وقد ذهبت الآراء في تفسير هذه النصوص إلى ثلاثة اتجاهات ، الاتجاه *الأول* : أنها نصوص مقتبسة فعلاً من إنجيل يوحنا ولكن بها تحريف لغوي واضح ، والاتجاه *الثاني*: يدعمه Bell, Skeet في أنها مقتطفات من إنجيل مجهول متأثر بإنجيل يوحنا يحتمل أن يكون إنجيل(توما أو توماس) . هذا الرأي كان بمثابة تصريح لأصحاب الرأي *الثالث* : الذين جاءوا عقب اكتشاف كنز نجع حمادي ، فبعد

اكتشاف الأناجيل الغنوسية في نجع حمادي والمؤرخة بنهاية القرن الثالث وبداية الرابع
الميلادي. ذهب Guillaumant إلى عقد مقارنة بين نصوص تلك البرديات وقطع مشابهة في
أناجيل نجع حمادي ، وتبين أن تلك النصوص ربما كانت أصول يونانية لإنجيل نجع حمادي
باللغة القبطية. هذا الرأي تأكد بعد ذلك في دراسات أخرى نوقشت حول إيجاد أصول يونانية
للأناجيل القبطية في نجع حمادى أدت إلى اعتبار أن جذور العقيدة المسيحية - الغنوسية (في
إطار الشريعة اليهودية) أقدم استقراراً في مصر من أناجيل يوحنا ، وبعد ظهور إنجيله باللغة
اليونانية عمل المعلمون الغنوسيون على دراسة واستقطاب الآيات التي تتفق مع تعاليمهم
وتعديل بعضها ، وهما بذلك لم يرفضوا إنجيل يوحنا ، بل اعتبروا من ضمن الكتب المقدسة
التي توضح كينونة السيد المسيح . ولمزيد من التوضيح ، فعلى سبيل المثال نجد نص
البردية الأولى (*P.Berol. 6854*) المؤرخة بعهد تراجان (١٠٣-١١٧) يقول:

" *فتشوا الكتب، لأنكم تظنون أن لكم فيها حياة أبدية ، وهي التي تشهد لي* "

يتفق النص مع آية يوحنا (٥:٣٩)، مع ملاحظة أن عبارة *(فتشوا في الكتب)* كانت إحدى أهم
أهداف الفكر الغنوسي. كذلك نص البردية الثانية (*P.Lond.130*) المؤرخة بأول أبريل عام
٨١م تقول:.

" *تظنوا أني أشكوكم إلى الأب ، يوجد الذي يشكوكم وهو موسى الذي عليه رجائكم* "

تتفق مع نص يوحنا (٥:٤٥) وهي متعلقة بالمقارنة بين موسى والمسيح. البردية الثالثة
(*P.Fay.110*) والمؤرخة بنهاية عام ٩٤. تقول:.

" *نحن نعلم أن موسى كلمة الله ، أما هذا فما نعلم من أين هو* "

تتفق مع نص يوحنا (٩:٢٩) . تلك النصوص المستوحاة من إنجيل يوحنا، استطاعت دراسة
Guillamant أن تجد لها أصول في إنجيل نجع حمادي، الذي يذهب به بعض العلماء على أنه
خاص بإنجيل توماس ، بينما نجد أن القديس (توماس) لم يكن له إنجيل معروف، فضلاً عن
عدم ورود اسمه ضمن ترتيب الأناجيل المقدسة وغير المقدسة فيما أوردة تنسيق الأناجيل
Harmony of the Gospels عند كليمنت و اوريجنيس و يوسابيوس ، كذلك
الدراسات الحديثة في مؤتمر الدانمارك عام(١٩٩٥) الذي انعقد لمناقشة الفكر الغنوسي ، لم
يثبت بالدليل القاطع وجود (إنجيل توماس) ضمن أناجيل نجع حمادي ، [illegible]

المتحيزات الفكرية الدينية المعاصرة ، وعلى أرض الواقع نجد أن النصوص المدونة في تلك البرديات تضم آيات مختارة من إنجيل يوحنا، استخدمت لتوضع في أناجيل نجع حمادي، ولكن لماذا تلك الآيات بالذات التي تبحث عن كينونة المسيح في الكتب القديمة، وما هي تلك الكتب، هل المقصود بها فقط كتب العهد القديم لليهود، أم أن هذا المفهوم تطور في مصر واتضمت كتب أخرى مثل الكتب الفلسفية اليونانية والفكرية كنوع من الفكر الموحد آنذاك، ثم التأكيد الصريح الواضح في الآيتين الأخريين على المقارنة بين موسى والمسيح، وتبدو مسألة الاختيار هنا خاصة باليهود لا المسيحيين ، وبالتالي فأنها تقترب من تعاليم اليهودية - المسيحية المتطورة في مصر بفعل الفلسفة الغنوسية، التي انتشرت بالفعل في مصر بعد الحرب ضد اليهود، وربما كانت تلك الوريقات أصول يونانية لفكر غنوسي تطور بعد ذلك إلى صور أناجيل غنوسية كما هو مكتشف في نجع حمادي، ولكنها في ضوء عقيدة وسطى بين اليهودية والمسيحية خاصة باليهود المقيمين في مصر، ولم يكن للمصريين دوراً فيها حتى تلك الفترة المبكرة من القرن الثاني تقريباً.

لمزيد من إيضاح لتلك المسألة المتعلقة بمرحلة الانتقال بين اليهودية والمسيحية في مصر، في عام (١٩٤٩) تمكن (رو برت) من إعادة فهرسة ونشر حوالي ١١٦ بردية غير معلومة المصدر نشرت من قبل في Gre. Bibl. Papy. عثر عليها في مصر، أرخت جميعاً بالقرن الرابع الميلادي، ولكن روبرت استطاع أن يرجع بعضها إلى القرنين الثاني والثالث الميلاديين. منها ثمانية برديات تحوي نصوصا دينية مجهولة المصدر ترجع إلى القرن الثاني الميلادي. وقد تم تحديد هذه البرديات بأنها نصوص دينية محلية مسيحية في مصر، ولكن تبين بعد اكتشاف أناجيل نجع حمادي أنها تخص الديانة اليهودية المتطورة في مصر عرفت باسم (المزامير) Psalms وأنها ضمت بعض الاختصارات التي صارت رموزاً مسيحية فيما بعد مثل اختصارات الرب والمسيح KV ; KI; IČ إلا أن الشك لا يزال قائماً حول طبيعة هذه النصوص والتي تقترب من نصوص المزامير، ويحتمل أن وجود تلك الإشارات هو نوع من التطور الديني المعروف في الناموس اليهودي. من هنا نجد أن تلك البرديات أيضاً ربما كانت تخص فئة معينة لديها تعاليم خاصة تمزج بين الأصل اليهودي والمفهوم المسيحي المبكر، ولم يكن للمصريين حتى تلك الفترة علاقة بالمسيحية.

تلك الأمثلة توضح أننا لا نملك برديات صريحة عن علاقة مباشرة بيـــن المصريين والمسيحية المبكرة حتى القرن الثالث الميلادي، وأن ما كان يحدث فـي مصـر هـو محاولـة لتمصير فكر جديد تمهيداً لطرحة شعبياً على المصريين تحت ظل ظروف خاصة مثل الاحتـلال والفقر والمعاناة الدينية والاجتماعية، كما يجب أن نشير إلى عامل الفشل الديني المستمر فـي تحقيق الخلاص في عهد البطالمة والرومان، جعل العقول المصرية آنذاك مهيأة بصورة طبيعية لقبول فكر ديني جديد نابع من أرضها وليس وافدا عليها، هذا الانطباع قد يبدو الآن مبالغا فيه، ولكنه تمهيد طبيعي للنتائج التي سوف نتحقق منها فيما بعد ، والتـي تؤكـد هـذه المعطيـات وبصفة خاصة ظهور المحلية المسيحية في مصر خلال القرنين الثالث والرابع الميلاديين. عموماً وقبل أن نختتم تلك المسالة، يجب علينا مناقشة بعض البرديات التي اكتشـفت في مصر، وكانت دليلاً على وجود مسيحي قائم بالفعل فيها، ثم بعـد اكتشـاف برديـات نجـع حمادى تغيرت الفكرة تماماً وأصبحت هناك دلائل على الوجود الغنوسـي أو محاولـة تمصـير المسيحية على أرض مصر.

في عام (١٩٠٤) نشر (جرانفيل) مجموعة من البرديات تحت عنوان(*أقوال يسـوع*) Sayings Jesus كان معتقد قبل ظهور برديات نجع حمادي بأنها أعمال خاصة بعمليـة نقـد المسيحية المبكرة، البعض أعتبر تلك النصوص جانبا نقديا معروفا باسم (إنجيل العـبرانيين) ، على آية حال، البرديات عددها ثمانية مؤرخة بالفترة ما بين القرنين الثاني والثالث الميلاديين، تحتوي على أقوال خاصة (بيسوع) فسرت على أنها أقوال تنقد المسيحية من قبل اليهود. بعـد ذلك تبين أنها محاولة للاعتراف بالمسيح من قبل اليهود أو الغنوسيين حاولوا تـبرير الوجـود الإلهي للمسيح كروح إلهية هيولية غير مجسدة، وهو الأصل الفعلي للمذهب المصري، تولـى إثبات تلك النظرية H.Schmeemelcher الذي عقد مقارنة بين تلك البرديات وبين ما عـثر علية في نجع حمادي، فوجد تشابها قويا في المفهوم يؤكد أن برديات نجـع حمـادي نسـخة متطورة من فلسفة غنوسية موجودة في القرن الثاني الميلادي، لاحظ التشابه بين النصين:

نص البردية (Grenfell. P. Oxy. I):

" قال المسيح، عندما يكون هناك اثنين، فهم ليسوا بدون الرب، وعندما يكون هناك رجل واحد بمفرده، أنا أقول، أنني معه، ارفع الصخر سوف تجدني، اقسم الخشب سوف تجدني هناك "

نص بردية نجع حمادى • (Gos.N.H.L. 30)

" قال المسيح، عندما يكون هناك ثلاث أرباب هم الإله، عندما يكون هناك أثنين أو واحد فأنا معهم، أقسم قطعة من الخشب فأنا هنا، أرفع الصخر سوف تجدني هناك "

هكذا تثبت لنا تلك الدراسة أن برديات نجع حمادى نموذج متطور من الفلسفة الغنوسية التي حاول العلماء تقريباً إلغاء وجود أي تأثير لها على نشأة وتطور المسيحية في مصر، ولكن كل الدلائل تثبت حتى الآن أن برديات أوكسرينخوس ونجع حمادي تحوي تعاليم وأقوال تقربها تماماً من مفهوم الغنوسية المسيحية في مصر، هي عقيدة نمت في منطقة مصر الوسطى، وأنها كانت تحتوي على أفعال تطبيقية يمكن استنتاجها من النص السابق الذي يؤكد على الفكر الرهباني والتوحد والعزلة، وهو ما سوف نتحقق منه فيما بعد في فصل كامل عن الرهبنة وعلاقتها بالفكر الغنوسي في مصر.

خامساً: مسألة العهد القديم وعلاقته بالمصريين

مما لا شك فيه أن(كليمنت السكندري) حينما أشـار إلـى وجـود إنجيـل خـاص بالمصريين في حدود ما سمع، لم يكن في متناول يده آنذاك، ولكننا نفترض معه أن وجود هـذا الإنجيل كان قائماً قبل حرب تراجان ضد اليهود، وبعد زوال الحرب واستقرار اليهود المسـلمين المنشقين دينياً وسياسياً ومذهبياً عن أبناء عمومتهم من اورشليم، تطورت هذه العقيدة الجديدة، واستلزم ذلك وجود إنجيل خاص بهم(اليهود المقيمين في مصر)، نحن لا نعلم عنه شئ حتـى الآن، مع افتراض أن مجموعة التفسيرات السابقة الذكر حول تفسير البرديات والأقوال الخاصة بالمسيحية اليهودية آنذاك، ربما كانت تميل نحو تكوين إنجيل خاص بتلك العقائد الجديـدة فـي مصر.

مفهوم هذه المقدمة، ربما يبدو مواكباً لحقيقة تاريخية واضحة هي أن اليهود خـارج اورشليم فقط، كانوا يعتبرون أن المسيح أحد أنبياء اليهود جاء على الناموس الحقيقـي الـذي سار عليه موسى، ومن ثم فهو ملك لهم، وبالتالي أقواله عقيدة يهودية متطورة، وهو ما يقودنا إلى المحاولات المبكرة من جانب الفرق اليهودية في جذب المسيح وعقيدته إليهم ونسبه لـهم، وبصفة خاصة فرق الكتبة والفريستين من يهود أورشليم. من هنا برزت لدينـا أهميـة كتـاب العهد القديم كمصدر من مصادر دخول المسيحية في مصر فهو الوعاء الذي ساهم في اسـتقرار المسيحية في مصر

كان لاستقرار أكبر جالية يهودية في الشتات اليوناني في مصر وبصفة خاصـة فـي الإسكندرية دور هام في تحديد المحاور الرئيسية للثقافة المسيحية في مصر، كما كان للمجتمـع اليهودي في الإسكندرية دور هام في محافظة اليهودية كطائفة تتعبد الرب الواحد مـن خـلال التفافها حول التوراة ودراسته، كما كانت الترجمة السبعينية Septuagint ذات أهميـة فـي تحديد ماهية العقيدة المسيحية في مصر خلال فترة دخولها واستقرارها التام، وذلك لكونها أحد أهم الكتب المطلوب البحث فيها عن كينونة واضحة للمسيح.

من المعروف أن الترجمة السبعينية ترجمة يونانية لنصوص العهد القديم أنجزت في القرن الثالث قبل الميلاد، وامتد تكاملها أربعة قرون لتنتهي في أوائل القرن الثاني الميلادي، وذلك بانضمام سفر (الأمثال) الذي ترجمه (سيماخوس اليهودي). فقد كان كتاب العهد القديم حتى نهاية القرن الثاني الميلادي- وحسب التوافق بين قوانين اورشليم والإسكندرية- كان يضم التوراة والأنبياء وبعض الكتب الأخرى مثل المزامير وأدب الحكمة ثم أضيف إليه الأمثال. كان لهذه الترجمة شهرة واسعة النطاق عبر عنها (*فيلون*) بقوله:.

" لذلك حق لنا أن نحتفل بالعيد السنوي والاجتماع في جزيرة فاروس تذكاراً لهذا العمل المجيد، وفي هذا المكان الذي شهد بداية الترجمة، نشكر الله على إحسانه، ليست القديمة فقط بل الجديدة كل يوم "

اتفق العلماء على أن هذا العمل الأدبي الديني كان ذا مكانة مرموقة بين اليهود جميعاً في مصر وخارجها ، وهو العمل الديني الذي مهد الأرض أمام رسل المسيح الأوائل باعتباره نصاً مقبولاً إلهاماً وترجمة، حيث صار هو العهد القديم لدى الرسل والكنيسة الأولى وأصبح محط أنظار كافة علماء اللاهوت المسيحية الأوائل، بل هناك أعمال لديهم قائمة فقط على تفسير العهد القديم مثل اوريجنيس وكليمنت وترتليانوس ويوسابيوس وإيريانوس وغيرهم.

في البداية لابد أن نشير إلى أسس وضعت من قبل المسيح تجاه كتب العهد القديم، وكانت بمثابة طريق واضح للرسل يسيرون فيه لا محالة منه، في(*إنجيل لوقا*) نلاحظ قوله:.

" هذا هو الكلام الذي كلمتكم به وأنا بعد معكم، أنه لابد أنت يتم جميع ما هو مكتوب عني في ناموس موسى والأنبياء والمزامير، حينئذ فتح ذهنهم ليفهموا الكتب وقال لهم. هكذا هو مكتوب وهكذا ينبغي أن المسيح يتألم ويقوم من الأموات في اليوم الثالث، وأن يكرز باسمه التوبة ومغفرة الخطايا لجميع الأمم". (لو ٤٤:٢٤-٤٧)

تلك الآيات تقع في آخر إنجيل لوقا، ويبدو أنها كتبت لما هو جائز القيام به بعد كتابة هذا الإنجيل من بحث وتنقيب عن كينونة واضحة ومحددة لشخص المسيح. آيات (لوقا) تشير إلى تقسيم شريعة العهد القديم (*ناموس موسى والأنبياء والمزامير*)، وهي الأسس التي كانت تعرف بالعبرية(توراه، نبيهم، كتوفيم) ثم بعد أن يتفهموا ما جاء في الكتب الأخرى (المجهولة لنا) في عملية تنقيب واسعة النطاق بحثاً عن المواعيد والنبوءات والمزامير التي أكملت حياة

المسيح على الأرض والخاصة (بميلاده، وعمادته، تجربته على الجبل، ومعجزاته، وتعاليمه، وآلامه وصلبه وقيامته) تلك هي الأسس التي قامت عليها نصوص الأناجيل قديماً. ونظراً لأن هناك تداخل حتمي في عقول واضعي الأناجيل (متى ولوقا ومرقس ويوحنا) لكونهم أصلاً يهود، فقد كانت أعمالهم تحتوي على آيات عديدة منقولة من الترجمة السبعينية كدلائل ونبوءات وإثباتات قوية الحجة لحماية العقيدة الجديدة، هذا بالإضافة إلى الطقوس والشرائع والكهنوت والذبائح التي هي جوهر العبادة اليهودية وناموسها الشرعي، صارت طقوس مقننة في المسيحية المبكرة، وصار التمسك بها أمراً طبيعياً . من هنا نجد أن موقف الكنيسة والمسيحيين في القرن الأول كان لا يخرج مطلقاً عن اعتبارها (إسرائيل الله) أو بمعنى آخر الصورة المشرقة من اليهودية أو اليهودية اليونانية.

هكذا أخرجت المسيحية(العهد القديم) من كونها فكرا دينيا وأدبيا محليا مقيدا خاضعا فقط لليهود، إلى كيان فكري عالمي الطابع، وبالتالي أدت الترجمة اليونانية كلغة عالمية دورها في إبراز الترجمة السبعينية كمصدر مقبول لهذه الديانة العالمية الجديدة. يقول (أيريناوس) في مدحه لها،

وحيث أن هذه الترجمة قد تمت قبل مجيء ربنا على الأرض وخرجت إلى الوجود قبل أن يظهر جنس المسيحيين، لذلك فإيماننا راسخ غير زائف، وهو الحق وحده وله أسانيده من الكتب المقدسة بالطريقة التي ذكرتها أنفاً، من كرازة الكنيسة بلا انقطاع، فالرسل متفقون على هذه الترجمة، الترجمة نفسها متوافقة مع التقليد الرسولي، لأن القديسين بطرس ويوحنا ومتى وبولس وسائر من اتبعوهم أظهروا هذه الإعلانات النبوية كما فسرها الشيوخ السبعون.."

(Iren.Ad.Haer..111.21:2-4)

من هنا صار إجماع خفي على أن ما كان يتداول في القرن الأول الميلادي حول المسيحية ووظائفها الدينية، مرتبط ارتباطا شديدا بالكتب اليهودية، حتى إن بعض العلماء يقولون بأن اليهودية ولدت من جديد في نهاية القرن الثاني بسبب الاهتمام الزائد الذي فرضته العقيدة الجديدة عليها. ومن ثم يتضح أن الترجمة السبعينية المعمول بها في مصر أدت أدواراً هامة في تحديد مصير المسيحية ولا سيما في مصر. والسؤال هنا، كيف يتقبل المصريون

المسيحية الجديدة من اليهودية وكتابهم الترجمة السبعينية. وهم حتى بداية القرن الثاني الميلادي في صراع دائم شرس معهم لا يقبل أي جدال؟

هناك استقرار دائم للترجمة السبعينية في مصر منذ القرن الثالث قبل الميلاد، ويمكن اعتبار أنها صارت بعد ذلك جزءا من التراث الأجنبي الممارس في مصر منذ دخول البطالمة، ذات الطابع الخاص ولا سيما في الإسكندرية وجنوب مصر العليا، بينما كان النزاع المصري اليهودي نزاعاً سياسياً اجتماعيا ولم تكن لديه علاقة بأسباب دينية حتى القرن الثاني الميلادي، ولكن هذا لا ينفي أن يكون تقبل المصريين للمسيحية على أيدي اليهود أمراً سهلاً في القرن الأول، ولكن أن تكون المسيحية قد وصلت إليهم في مصر وانتشرت بينهم فهي حقيقة ثابتة حتى الآن، وخاصة مع عدم وجود أية وثائق تدل على انتشارها بين المصريين ربما حتى نهاية القرن الثاني الميلادي. ولكن موقف الحكومة الرومانية من اليهود في نهاية القرن الأول والعمل على تصفيتهم في عهد تراجان وهادريان، عمل على إنهاء الصراع السياسي الاجتماعي بين المصريين واليهود ، واستقر في مصر أقلية التزمت تماماً بالاستقرار السياسي والاجتماعي بعيداً عن المصريين.ولا سيما في مناطق الفنتيين وجنوب غرب الدلتا(تل اليهودية) وقورينا والإسكندرية، وركز هؤلاء اهتمامهم في الجانب الديني وبصفة خاصة على التمسك بالترجمة السبعينية ، ويرجع ذلك إلى سببين: *الأول :* معرفتهم التي أصبحت أكيدة بقوة بطش الرومان ، حيث كان إحساسهم الأمني عالي المستوى ضدهم. *والثاني* : هو العداء الذي ظهر بصورة كبيرة ضد الترجمة السبعينية من قبل يهود أورشليم وبصفة خاصة(الكتبة والفريسيين) الذين اعتبروا أن الترجمة السبعينية ليست ترجمة دقيقة للكتاب المقدس، ورفضوا الاعتراف بها تماماً. لاحظ حوار *(يوستنيوس الشهيد)* (١١٠-١٦٥) مع *(تريفو اليهودي)* *الذي* يقول له..

"إن معلميكم "يهود أورشليم" يرفضون الاعتراف بصحة الترجمة التي قام بها السبعون شيخاً في عهد بطليموس ملك مصر، وفي سبيل ذلك يستشهدون بالآية "هو ذا العذراء تحبل" (اشعيا ٧ :١٤) قائلين أنه ينبغي أن تقرأ هكذا "الفتاة أو الشابة الصغيرة)

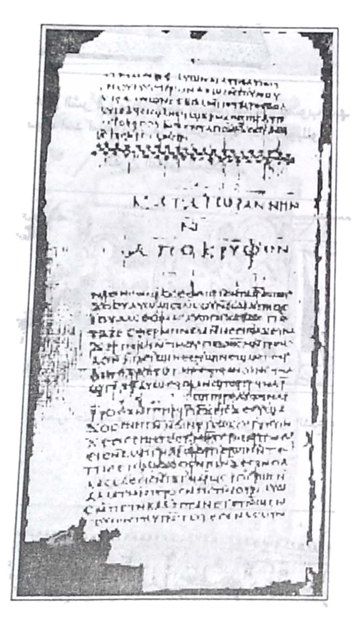
(Justum. Ad Trypho.1.30)

كذلك يقول التلمود اليهودي: *وكان هذا يوماً مشنوماً علي "حدث مرة أن الشيوخ كتبوا التوراة باليونانية للملك بطليموس، إسرائيل مثل اليوم الذي صنع فيه إسرائيل عجل الذهب، لان التوراة لا يمكن ان تترجم بحسب مقتضى الحال"* *(التلمود.٨٨:٥) (نهاية القرن الثاني الميلادي).*

زادت الأمور تعقيداً بسبب موقف يهود اورشليم العدائي من الترجمة السبعينية، الأمر الذي وصل إلى حد ظهور ترجمات يونانية أخرى للتوراة قام بها *(إكيلا)* في عهد هادريان حاول فيها أن يمحو كل البراهين التي يمكن أن يلجأ إليها المسيحيون ويستخدمونها كنبوءة أو دليل يخدم موقف سيدهم يسوع. كذلك في أواخر القرن الثاني ظهرت ترجمة يونانية أخري للتوراة علي يد *(سيماخوس)* الذي اعتمد علي النصوص العبرية في الأصل وسار علي منهج (اكيلا) ، وهناك ترجمة أخري ظهرت في فترة متأخرة علي يد (ثيودوسيون) في القرن الثاني الميلادي. تلك الترجمات وصلت إلينا من خلال العمل المقارن الذي قام به اللاهوتي السكندري (اوريجنيس) في أوائل القرن الثالث والمعروف باسم (الهكسابلا) (الأعمدة السداسية) واستخدام كافة الترجمات العبرية واليونانية. اوريجنيس توصل إلى تفوق الترجمة السبعينية علي الترجمات. تلك الترجمات علي الرغم من حالة الرفض الواضحة، إلا أن الكنيسة قد استفادت منهم في إضافة بعض الأسفار المأخوذة عن تراجمهم إلى الكتاب المقدس مثل سفر دانيال والقضاء والمراثي ونشيد الإنشاد وعاموس حزقيال وراعوث وصموئيل الأول وغيرهم من الأسفار التي دخلت في الكتاب المقدس المستخدم كدليل عقائدي لمسيحيين في نهاية القرن الثاني وبداية الثالث الميلاديين.

من هنا صارت الترجمة السبعينية مرتبطة بمرحلة الانتقال بين اليهودية والمسيحية. وأصبحت إحدى مصادر المسيحية كديانة عالمية آنذاك، كما أن تواجدها الدائم في مصر، أعطي لها دوراً في دخول المسيحية إلي مصر وذلك لكونها عملاً تراثيا بعيداً عن كونه خاص بفئة اليهود، بل يحتمل أنة كان أحد الأعمال الأدبية في مدرسة الإسكندرية العلمية في القرن الأول

الميلادي، بالتالي قد هيأت الظروف لهذا الكتاب أن يكون مقبولاً بين المصريين ولكن في إطـار العقيدة الجديدة فقط لا العقيدة اليهودية.



نموذج لمخطوطات اناجيل نجع حمادي الغنوسية. اكتشفت عام ١٩٥٤ في قرية الصياد. محفوظة في المتحف القبطي. ومؤرخة بالفترة ما بين نهاية القرن الثالث ومنتصف القرن الرابع الميلادي.



القضاء علي الشر في منظر صيد طبيعي لفارس يصوب سهامه تجاه اسد اسطوري. من داخل قلايه بدير ابوبللو.

القرن الثامن الميلادي.



الرحلة المقدسة الي مصر. حلم يوسف وبداية الرحلة. دير ابي حنس. الشيخ عبادة. المنيا.

القرن السادس الميلادي.



مذبحة الاطفال لهيروس في دير أبي حنس. الشيخ عبادة. المنيا.

القرن السادس الميلادي.



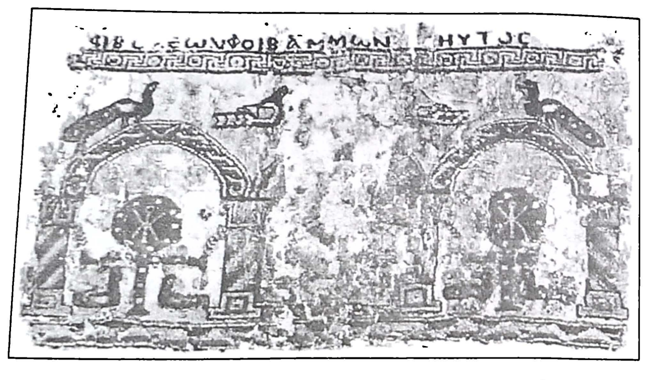
شاهد قبر عليه درجات سلم. تكوين رمزي غنوسي للصعود الروحاني الذي يصل الي صليب المسيح الذي خلص العالمين.

المتحف القبطي. القرن لخامس الميلادي.



العازف أو الراعي باللون الكحلي الداكن. نسيج قبطي.

المتحف القبطي. القرن الرابع الميلادي.



قطعة نسيج من أكفان متوفى. تمثل مجموعة من الرموز الغنوسية مثل علامة عنخ والحمامتين والطاووس داخل هيكل اورشليم

المتحف القبطي. القرنيين الرابع والخامس الميلاديين.

الفصل الثاني

الغنوسية والمسيحية المحلية في طور الأعداد في مصر

أدركنا في الفصل السابق مدي صعوبة إثبات دخول وانتشار المسيحية في مصر خلال القرنين الأول والثاني الميلاديين، وتبدو الصعوبة متعلقة بعلاقتها كديانة جديدة مع المصريين، بينما تبدو المؤشرات واضحة في العلاقة بين اليهود المقيمين في مصر وتلك الديانة الجديدة، على هيئة متطورة في مفاهيمها الدينية بحكم بعدها عن اورشليم وقيامها بين ربوع منتجع علمي ثقافي في الإسكندرية، اختلطت فيه المسيحية بالثقافة اليونانية والممارسات اليهودية والتراث المصري من اجل تكوين عقيدة محلية يمكن لها القبول والانتشار بين المصريين.

هذا الاختلاط الغريب الذي يبدو واضحاً فيما سبق، يمكن تحديد أسبابه ليس في مصر فحسب، بل في مفهوم الديانة الجديدة لحظة خروجها والوسائل التي انتقلت بها من اورشليم إلى الولايات الرومانية، ثم بعد ذلك نطرحها على الوضع المصري آنذاك، وبالتالي يمكن تحديد التطور الطبيعي لتلك الديانة الجديدة في مصر

إن تلاميذ المسيح كانوا يدركون معنى المسيحية نفسها التي تقبلها اليهود، فقد كانوا على يقين تام بناسوت المسيح من خلال قصة حياته معهم بما فيها قصة مولده، والكيان الغيبي فيه، ومحور كلمة الأب وبشارة العذراء، وهم كذلك الذين رأوا المسيح يحاكم ويضرب ويهان ويصلب حتى الموت ويوضع في قبره الجديد.

هذا الوصف الدقيق أجمعت عليه الأناجيل الثلاثة *(متى ٢٨ :١- ٢٠)*، *(مرقس ١٦: ١-٨)*، *(لوقا٢٤ :-١ ١١)*، وإن كانوا في تسجيلهم لهذه الأحداث قد اختلفوا إلى حد ما، كل حسب فهمه وإدراكه للحدث وثقافته. ولكن هؤلاء التلاميذ أنفسهم هم الذين رأوا قيامة المسيح بعد موته، يظهر لهم أكثر من مرة في مناسبات عديدة، وبذلك فالنظرية اللاهوتية هنا تعتقد بأن الإيمان المسيحي قد ولد في قلوب هؤلاء التلاميذ بعد حادث القيامة، وأن كافة الأوامر التي صدرت إليهم بنشر المسيحية والتبشير بها في الأرض جاءت بعد هذا الحادث مباشرة.

بعيداً عن مفهوم القيامة، وهل هي حقيقة أم أسطورة ؟ فإنه هناك صدمة فكرية حدثت لهؤلاء التلاميذ أو اليهود المعاصرين لهذا الحادث، تلك الصدمة (حتى لو فرض أنهم صدقوها، وأنها حدثت بالفعل، فستبقى مشكلة عرضها بتلك الصورة على العامة وإقناعهم بها) الفكرية تفوق قدرة الإدراك البشري أو الفلسفي المعاصر في اورشليم. فاليهود كانوا يعلمون بالناموس، وتمسكوا بالموجودات المحسوسة، لذلك تقبلوا المسيح كانسان، كبشر، مثله مثل بقية رسلهم السابقين. ولكن حادث الانقلاب في شخصية المسيح الذي يعرفونه كبشر وتحوله إلي كينونة إلهية كبرى في حادث القيامة، جعلت الأمور أكثر اختلاطاً من ذي قبل، فعلى الرغم من محاولات الأناجيل الثلاثة *(متى ومرقس ولوقا)* تحديد تلك الأمور وصياغتها برؤية شخصية ودينية محددة، إلا أنها لم تكن قادرة على إشباع رغبات الشعوب الفكرية في تصديق هذا الحدث، لذلك عمل *(بولس)* و *(يوحنا)* على توضيحها في حدود معينة حتى لا يخرجوا عن

الكيان المسيحي - وإن خرج بولس في بعض الأحيان - كذلك كانت رؤيتهما في حدود علمهما وإدراكهما الفلسفي والثقافي، وسيطرت علي كتاباتهما الأمور اللاهوتية وتوضيح إجابات متعددة لتساؤلات كثيرة حول حقيقة وجوهر المسيح، وهل نقبله بشراً أم إلهاً؟ . إلا أنهما أيضاً لم تكن لديهما القدرة علي تعويض الأناجيل الثلاثة، وربما يرجع ذلك لخلفيتهما التعليمية عندما نقارنها بخلفية الطبقة المثقفة في بعض الولايات الرومانية ولا سيما في آسيا الصغرى وإنطاكية والإسكندرية وروما. يمكن إضافة أن الإرث الديني والعقائدي والحضاري عند تلك الشعوب ومدى ارتباطه بهم لم يكن في حسبان واضعي الأناجيل. ومن هنا تركوا الباب مفتوحاً لكل من يجد في نفسه القدرة علي تفسير الحدث وتفسير كينونة المسيح وتحديد العقيدة والممارسات الطقسيه التي لم تدون في الأناجيل. هذا الباب المفتوح علي مصراعيه ساهم بصورة إيجابية في التطور الطبيعي للعقيدة الجديدة، فخرجت الغنوسية في مصر، سلوكاً غريباً،مختلطاً، مرناً، غامضاً ومقبولاً شعبياً ولكنه متميز بالتطور والابتكار والتكيف مع الظروف المحيطة به، وهو بذلك فكر ديني عقائدي جديد ظهر في مصر فألبس المسيحية ثوبا محليا مصريا يتفق مع الإرث الديني والعقائدي والحضاري ولا سيما في مرحلة الإعداد والانتشار للمسيحية كعقيدة جديدة في مصر.

أولا:- الغنوسية وانجيل يوحنا في العقيدة المصرية

لم يستطع المصريون تقبل فكرة صلب المسيح وقيامه دون أن يغلفها طابع يتفق مع إيمانهم القديم الراسخ ، كذلك فقد تقبلها اليهود بفكرهم القديم الذي ينتمي بصفة دائمة إلى انتظار الميسا أو المخلص.

في مصر إحدى الشعوب الناطقة باليونانية آنذاك، ظهر فيها اثنان من الأناجيل لمرقس ويوحنا وحتى الان لا نستطيع الوقوف علي أرض ثابتة بالنسبة لإنجيل مرقس ومدي تأثيره في دخول أو انتشار المسيحية في مصر ، ولكن الأدلة المصدرية قد تساهم في الاهتمام المباشر بإنجيل يوحنا، ذلك لأنه بجانب علاقته القوية بأوراق البردي التي عثر عليها في مصر التي ترجع إلى القرن الثاني الميلادي، فهو الإنجيل الوحيد الذي تعرض للاهوت المسيح بطريقه مباشرة. بعض العلماء أقروا بأن يوحنا كتب إنجيله الوحيد خصيصاً ضد الفلسفة التي ظهرت قبل ظهور إنجيله بفترة وانتشرت في المجتمعات الشرقية وتعرف بالغنوسية Γνωστικος لذلك اقترن إنجيله بها تماماً.

يعتبر إنجيل يوحنا المصدر الأول غير المباشر في تحديد نوعية الفكر المغاير الجديد (المضاد) لفكر الأناجيل، فقد كتب إنجيله في نهاية القرن الأول الميلادي، وهو مختص بالإجابة عن السؤال الهام والمحير آنذاك (من هو المسيح ؟) ولعل بداية الإنجيل تحدد الإجابة:

"*في البداية كان الكلمة، والكلمة عند الله وكان الكلمة الله ...*" *(يوحنا ١:١-٥)*

هذه المقدمة الدسمة والعميقة في مفهومها لا تزال غامضة حول معني (الكلمة)، وهي دائماً في حاجة إلى تفسير. في حين نجد يوحنا بتفسيره لها يقترب و يتعمق في النظرية الفلسفية، وهو ما شجع العارفين بأمر الفلسفة من التدخل لتفسير هذه الآيات المذكورة في انجيله بما يلائم أفكارهم وميولهم الفلسفية.

يوحنا استخدم لفظ (الكلمة) λογοσ وهو مصطلح جديد لم يكن معروفا في الأناجيل الثلاثة *(متى ومرقس ولوقا)*. وهو المصطلح الذي سوف يصبح محور الجدل الساخن في المجامع المسكونية المسيحية من أجل تفسيره وإدراك معنى مبسط وحقيقي له. يأتي استخدام يوحنا لمصطلح (الكلمة) بدلاً من (المسيا) التي استخدمها (متى)، لأنه اصطلاح مبسط ومعروف من قبل في الفلسفة اليونانية، وفي مدرسة الإسكندرية الفلسفية، فنجد فيلون مثلا يفسره،

"اللوجوس هو أقدم شيء في الكون إذ أنه الإله الذي خلق العالم"

ولكن هذا المصطلح له جذور في مصر، فقد ارتبط بنظرية الخلق للإله (بتاح) إله منف منذ عهد الدولة الحديثة، وهي النظرية التي استمرت حتى العصر الروماني في العقيدة المصرية، واعتبرت (الكلمة) كائنا وسيطا بين الله والعالم الأرضي. من هنا نجد أن فكرة وجود إله وسيط قادم بأمر الرب، كانت بالفعل فكرة قائمة في الإسكندرية قبل حلول المسيحية، وإن كان روادها مصريين أو يونانيين أو يهود ، فهي بالفعل كانت مقبولة شعبياً ولو في حدود العلم الايماني فقط وليس البحث فيه أو إدراك معرفته الفلسفية. وهي نفس تلك العلاقة المجهولة بين طبقة المثقفين العارفين وبين العامة في مصر، وبالتالي فان مشكلة قبول المسيحية شعبياً دون الخوض في الأمور اللاهوتية أمر من المحتمل قبوله طبقاً للإرث العقائدي الموجود بالفعل علي الساحة الدينية في مصر آنذاك.

فتح (يوحنا) الباب علي مصراعيه في المخاطبة بالكلمة وتوضيحها في حدود قدراته ومعرفته وعلمه الفلسفي المحدود، ولكنه تركها في غموض علي الرغم من تصريحه القوي:

"أني أعرفه (الكلمة) بل تقابلت معه شخصياً وأريد أن أقدمه إليكم"

(أعمال ١٧، ٢٢، ٣١)

هذا لم يكن كافياً لإقناع طبقة المثقفين وعلماء الفلسفة الهللينستية آنذاك. إلا انه أصدر تعريفاً أكثر غموضاً من ذي قبل عندما أراد تحديد خاصية الكلمة *"الكلمة صار جسداً"* ، هنا حدثت الصدمة الفكرية في عملية تطبيق هذا المفهوم في الفلسفة المعاصرة له ، مفهوم (الكلمة) في الفلسفة اليونانية أو العقيدة اليهودية المتطورة في الإسكندرية أو حتى في نظرية (بتاح) . خاصة بالكيان الروحي الإلهي (عقل الإله طبيعي فقط). فكيف يكون المسيح إلهاً وبشراً في نفس الوقت. معنى ذلك أن يوحنا بهذا التفسير قد أدخل مفهوماً جديداً في الفلسفة

اليونانية بأن " *الكلمة صار جسداً* ". سكن بيننا وصار انساناً مثلنا، عطش وجاع، أكل ونام مثل عامة البشر. هذا الأمر الغريب ، كيف يقبله العامة وهو مرفوض تماما في التراث الفلسفي اليوناني وعلى مستوى المثقفين؟

لكن لماذا اتجه (يوحنا) نحو هذه النوعية من التفاسير في تلك الفترة . يبدو أنه أدرك الحدود الفكرية في الأناجيل الثلاثة السابقة له ، والتي مهدت لظهور أفكار دينية عرفت (*بتعاليم ما بعد القيامة*) تخللتها محاولات لفهم قيامة المسيح وتعاليمه طبقاً للمفاهيم الفلسفية ، عرفت تلك التعاليم بعد ذلك بالفكر الغنوسي المبكر، وبصفة خاصة عند (سيمون وكرينثوس) . يوحنا أدرك خطورة الغنوسية ، وبالتالي اتجه تحت تأثير الحاجة الضرورية إلى كتابة إنجيله بتلك الرؤية الفلسفية دون أن يدرك مدى العواقب الوخيمة التي سوف تحدث حول هذا المصطلح وتفسيره.

ثانياً: الغنوسية ومرحلة البداية (تعاليم ما بعد القيامة)

تعتبر تعاليم ما بعد القيامة من أخطر مراحل التطور الديني للمسيحية عبر تاريخها الطويل وإلى الآن، فهي المنطقة الحذرة الصعبة الغامضة عند العديد من العلماء. فبعيداً عن مشكلة القيامة نفسها، فإن مسيرة المسيحية كعقيدة جديدة أخذت تتبلور اجتماعياً في تلك الفترة بالذات، عندما خرجت المسيحية إلي المجتمعات الخارجية، بل أن محاور الخلاف بين العديد من المذاهب بعد ذلك لا تزال خاضعة دون شك لتلك التعاليم التي خرجت بصورة شخصية ضد تعاليم التلاميذ، ولم تقاوم كما ينبغي في تلك الفترة، وتركت، فأثرت بصورة قوية في مفهوم المسيحية ولا سيما في مصر.

لا يمكن الجزم بأن تعاليم ما بعد القيامة قد تبدو منذ البداية عناصر مشابهه للتعليم الغنوسي الذي تبلور مفهومه في النصف الثاني من القرن الثاني الميلادي، أو هي تتفق مع ما عثر عليه في أناجيل نجع حمادي. وذلك لأن تلك التعاليم لم تظل كما هي، بل خضعت لتطوير وتغيير طوال الفترة منذ بداية ظهورها في منتصف القرن الأول وحتى القرن الثالث الميلادي. من أجل تحديدها وتقوية أركانها وتثبيت أوتادها في المجتمع المصري. ولكننا (مجازاً) يمكن أن نطلق عليها مراحل تاريخية من تطور العقيدة المصرية عبر عصورها، تلك المرحلة عرفته باسم الغنوسية - المسيحية في مصر.

في عام (١٨٩٥) عثر علي مجموعة من النصوص القبطية الأثيوبية منشورة في Epistula Apostalorum عام (١٩١٣) تتناول تحذيراً من تعاليم مضادة لتعاليم المسيح والرسل قد انتشرت في أرجاء الإمبراطورية، النصوص تحذر من تعاليم شخص يدعى *(كرينثوس)* Cerinthus ، وآخر يدعي *(سيمون)* Simon ، كما إنها تصف لهم تعاليم الرسل التي أمرهم بها المسيح فيما يعرف بتعاليم ما بعد القيامة. معني ذلك أن هذا الدليل يقترح أن هناك تعاليم أخري مرتبطة بالمسيحية ظهرت بعد القيامة وانتشرت في مصر وأثيوبيا،

ويبدو أنها مخصصة لجنوب مصر لكونها مكتوبة بالقبطية، ولكن هل كانت موجهة للمصريين أم لليهود؟ .على أية حال، فإن العلماء حاولوا أن يؤرخوا تلك الأعمال بالفترة ما بين ١٦٠-١٧٠م وهو تاريخ بعيد من الناحية التاريخية لعناصر النص، وذلك لأن(*سيمون* الساحر) كان معاصراً لقيامة المسيح، وان *(كرينثوس)* كما هو ثابت لدينا في أقوال *ايرياتوس وهيبوليتوس*، اذاع بدعته في منتصف القرن الأول الميلادي حوالي (٥٠-٧٠م) تقريباً. معنى ذلك أن تعاليم (سيمون وكرينثوس) قد انتشرت في نهاية القرن الأول الميلادي، وهي مرتبطة لدينا بنص *(يوسابيوس)* عن سيمون الذي جاء مواكباً لحادث طرد اليهود من روما في عهد الإمبراطور كلوديوس يقول:

"وبعد صعود الرب إلي السماء دفعت الشياطين رجالاً معنيين قالوا انهم آلهة، ولم يسمحوا لهم فقط بأن يظلوا غير مضطهدين، بل اعتبروا ايضاً مستحقين الإكرام. كان احدهم(سيمون) Σιμωνα وهو سامري من قرية(جتو) Γιτθων وفي عهد كلوديوس قيصر، اجرى بعض أعمال السحر العجيبة بفضل الشياطين التي كانت تعمل معه، واعتبر إلهاً ، وكإله اكرمته بتمثال أقيم في نهر التيبر بين القنطرتين (جزيرة) نقشت عليه هذه الكتابة اللاتينية Simoni Deo Sancto (سيمون الإله القدوس)

(Eusebius II. XIII.3)

أما كرينثوس فقد كان أحد تلاميذ سيمون وهو يهودي سكندري، يقول عنه هيبوليتوس:

كرينثوس Κήρινθος الهر طوقي الذي كان من السامره أيضاً، ولكنه تعلم الحكمة في مصر"

(Hippolytus. Refutotio.VII. 7.33)

ويؤكد (ايرياتوس) أن (كرينثوس) بعد أن ذاعت تعاليمه في مصر رحل إلي أفسس حيث التقى مع الإنجيلي(يوحنا) هناك، ويبدو أن هذا اللقاء كان السبب وراء قيام يوحنا بعمل إنجيله المضاد لتعاليم كرينثوس، وتبدو قصة لقائهما في حمام أفسس حسب رواية ايرياتوس أن كلاهما كان يعرف الآخر تماماً..

"إن الرسول يوحنا دخل مرة حماماً ليستحم، ولكنه إذ علم أن كيرنثوس كان داخل الحمام قفز فازعاً وخرج مسرعاً، لأنه لم يطق البقاء معه تحت سقف واحد، ونصح مرافقيه للاقتداء به قائلاً " لنهرب لئلا يسقط الحمام لأن كيرنثوس عدو الحق موجود بداخله"

(Iren. Adv. Hear. 3. 3. 4)

وبالتالي فإن تعاليم (كرينثوس) كانت قد بدأت تنتشر في الإسكندرية ومنها إلى أفسس فتصدى لها يوحنا، أي أنها علي أية حال لا تتخطي نهاية القرن الأول الميلادي، وأن التحذير الذي جاء في تلك النصوص يثبت أن هناك تعاليم جديدة انتشرت في مصر تتوافق مع ما جاء عن تعاليم(كرينثوس) المختصة بأمر الإله الأكبر والمسيح ، والتي وردت عند المؤرخين الغربيين أمثال *(ايرياتوس وهيبوليتوس وترتلياتوس).*

والسؤال هنا، هل كان (سيمون وكرينثوس) يعترفان بالمسيح، وما هي طبيعة تعاليمهما الأصلية وكيف انتقلت إلي مصر؟ . في الحقيقة الإجابة عن تلك الأسئلة تبدو غامضة إلى حد ما، وذلك مع توافر بعض المعلومات، إلا أنها معلومات مضادة لمجموعة من اللاهوتيين والمؤرخين الرافضين لتلك التعاليم أمثال *ايرياتوس وترتلياتوس وهيبوليتوس* . فمن خلال تلك الروايات المضادة مع ما جاء في النصوص القبطية الأثيوبية، نجد أن *(سيمون)* عَرفت أعماله بالسحر العجيب بفعل الشياطين ، وإن تعاليمه الفاسدة انتشرت في عقول الكثيرين . علي الرغم من ذلك فإن ايرياتوس وتبعه يوسابيوس يؤكدان علي مسيحية سيمون:

"علي أن سيمون كان مسيحياً ولكنه تظاهر بها، إلا أن تلاميذه اعتبروا الإله العلي، وخروا لتمثاله ساجدين في خضوع تام". **(Iren. Op. cit. 1.23. 1-5)**

ويبدو أن(سيمون) كانت لديه تعاليم سرية لم يكن لأحد من اتباعه معرفتها، وهي أحد العوامل وراء انتشار تعاليمه آنذاك، ايرياتوس يصفها:

"أنها تعاليم فاسدة سرية غامضة، تتصف لديه بالانحطاط الأخلاقي والفجور والرذيلة والفاحشة"

(Iren. Op. cit. .1.33. 2-3)

علي أية حال ، فإننا لا نستطيع أن نقف علي أرض ثابتة في التعريف بتلك التعاليم السرية، والتي يبدو أنها اقترنت بالأعمال السحرية والفكر الوثني من جانب، ومن جانب آخر فهي تركز علي ملء الفراغ الذي تركته المسيحية فارغاً في عقول اتباعها لمحو حالة التمرد الفكري الحادث بقيام المسيح.

تعاليم(سيمون) كما جاءت في النصوص تهتم بالبحث عن المجـيء الثـاني، ولأنـه مسيحي مدرك لتعاليم المسيح ومعجزاته، أراد أن يماثله ويعترف بأنه المجيء الثاني ، لذلك مـا لبث أن مات حتى انتهت نزعته الدينية الخاصة بالنبوءة . ولكن ظل باقياً مبدأ الوسيط الإلـــهي أو المنقذ أو المخلص، وهو الاختلاط الإلهي بالعالم المادي غير المقبول علي المسـتوى العـام آنذاك في الإمبراطورية وبصفة خاصة في المجتمعات الشـرقية. هـذا الرفـض تغلـب عليـه (سيمون) بأن هناك قدرة بشرية بالمعرفة تستطيع أن تصل إلي الحالة الظاهرية التي جاء بـها المسيح علي الأرض، وهي فكرة تعرف (بالدوستيه) Docetism بمعني الظاهريين، نادت عقب حادث القيامة في اورشليم بأن المسيح لم يكن بشراً حقيقياً، وانه قد بدأ كذلك ظاهرياً، وجد هذا المفهوم مقبولاً مؤقتاً بين أنصار العقيدة الجديدة ولا سيما في آسيا الصغرى و اورشليم، وهو الأسـاس الباقي من تعاليم(سيمون) ، بل كانت القاعدة الأساسية التي بنا عليها الغنوسـيون فلسـفتهم وتعاليمهم الدينية في مصر.

مفهوم الفكر الظاهري لماهية المسيح، يحتمل أنه قد وصل إلي الإسكندرية، ويبدو انه تعمق ضمن المفاهيم الفلسفية كظاهرة تستحق الدراسة ولا سيما علي أيدي اليهود آنذاك فـي مدرستها العلمية فيما يعرف بتعاليم ما بعد القيامة .

من هنا خرج فكر (كرينثوس) اليهودي السكندري الذي تعلم الحكمة فـي الإسـكندرية وربما كان فكره مقبولاً في مصر حتى إننا لا نجد عليه هجوماً من(كليمنت أو اوريجنيس) ، بل أن الهجوم الذي تعرض له(كرينثوس) كان هجوماً غريباً خـارج نطـاق الحـدود المصريـة والمتمثل في آراء ايريناوس وهيبوليتوس و يوسابيوس، ولكن هناك فقرة واحدة وصلتنا عـن طريق(يوسابيوس) الذي ربما كانت بالنسبة له الوحيدة في رفض(كيرنثوس) وتعاليمـه فـي مصر، فقد استشهد برأي الأسقف السكندري (ديونسيوس) الذي ربما كان يعـبر عـن رفضـه لاتباع كرينثوس وليس تعاليمه الأولية - فتعاليم الاتباع في العقيدة الغنوسـية دائمـاً كـانت معرضة للهجوم دون تعاليم المعلمين - يوسابيوس يقول نقلاً عن ديونسيوس..

'ويقـال ان(كـيرنثوس) مؤسـس الشـيعة المسـماة باسـمه (الكـيرنثيون) Κήρινθιανην إذا أراد أن يعطي قوة لشيعته صدرها باسمه ، وكانت التعاليم التي نادي بها تتلخص فيما يلـي'

إن ملكوت المسيح يتكون من مملكة أرضية، ولأنه هو نفسه كان منغمساً في الملذات الجسدية، شهوانياً جداً بطبيعته، توهم أن الملكوت سوف ينحصر في تلك الأمور التي أحبها، أي في شهوة البطن والشهوة الجسدية، أو بتعبير أخر في الأكل ، الشرب،التزوج، الولائم والذبائح نبح الضحايا، تحت ستارها ظن أنه يستطيع الانغماس في شهواته بباعث أفضل"
(Euse . III. VIII. 3 – 5)

ديونسيوس الذي تولى كنيسة الإسكندرية في منتصف القرن الثالث الميلادي، لم تكن لديه معلومات مؤكدة عن تعاليم كيرنثوس الأصلية، ويحتمل أنه تولى هذا الرد بناءً على معلومات (جبهة المعارضة الغربية) فضلاً عن الظروف غير المواتية التي كانت تمر بها كنيسة الإسكندرية في تلك الفترة بالوقوف ضد كافة البدع والهرطقة التي كانت تمنع الكنيسة من ممارسة سلطاتها على المسيحية في مصر . عموماً، نحاول الآن الاقتراب إلى حد ما من تعاليم هذا الرجل طبقاً لما جاء في النصوص الأثيوبية القبطية، وما جاء عنه في المصادر الغربية.

يعتقد (كيرنثوس) في *الآلة الواحد كوحدة مطلقة، كامل لا يوصف ولا يعرف، وهناك وحدة أخرى وهي المادة، غير منتظمة تشبه الخواء أو الخراب، وهناك فاصل بين كيان الرب الآلة وبين تلك المادة والخراب، تسمى (هوة عظيمة). ولان الرب في الملكوت لا يستحب أن يخفض من نفس لإصلاح تلك المادة الخراب - ربما أنه هو الخالق لها - فقد أخرج من ذاته سلسلة من الكائنات الروحية (الملائكة) التي تنقص عنه قليلاً في الكمال، وذلك ليكونوا (وسطاء) بينه وبين المادة. تلك الكائنات الروحية أو الملائكية، قامت بدور المخلص في العالم المادي الخراب، وهم بدورهم يمثلون الآلهة والأرباب الوسطاء عبر الزمان.كان آخرهم هو(الإله اليهود) الذي خلق الإنسان وأعطاه ناموسه غير الكامل. ومن هنا صار الإنسان يمتلك جزءاً من الصفة الإلهية وهي الروح فقط ، أما الجسد فهو من سلالة المادة الحقيرة التي لا فائدة منها . هذا الآلة (اليهود) ترك الإنسان في المادة يلهو ويفسق ويخرب فيها، وأعطاه قدراً من الألوهية وهي العقل أو الروح ليغذيها بالمعرفة حتى تتحد أعماله، وترك له ناموسة يسير علية فتعبده ، وأخبره أو وعده بالمسيا (المخلص) منهم* ***(أي انه من اليهود البشر وليس بالآله الأعلى الكامل)***. *من هنا أرسل الإله السامي الكامل إلى العالم واحداً من تلك الملائكة الأوائل الذين خرجوا منه، اراد ان يكون نقياً، فأعطاه جزءاً من (عقلة) فاتحد مع كينونة المسيح لخطة تعميده، وصار جسداً وفي*

هيئة صورية ظاهرية، وقد عرف الملاك (يسوع) بسر الاب، الذي خــرج منــه، واعطــي لــه الناموس الكامل والمعرفة الحقيقية حتى يعلنها على الناس لكي يخلصوا بها ويعلموا أمــر الــرب الإلهي المطلق".

علي فرض أن تكون تلك نظرية(كيرنثوس) الشخصية في قبول المسيح والمســيحية، إلا أنها تعد اولى التفسيرات الفلسفية في تفسير حالة القيامة وكينونة المسيح، وهــي القــاعدة الأولى في الفكر الغنوسي في مصر، ولكنها جاءت مزيجاً بين الناموس اليهودي وروح العقــائد المصرية القديمة، في غلاف رائع وشيق ومقبول. من ثم صارت رؤية عقائدية دينية عامــة، جذبت إليه اتباعاً. ولكن على الرغم من ان هناك جوانب أخري في تعاليم (كيرنثوس) لم نعلمها وعلي سبيل المثال الجانب التطبيقي أو الممارسات العقائدية والتي كانت دائمــاً محــل هجــوم شرس من اللاهوتيين الغربيين. علي أية حال، هناك تشابه واضح في تلك التعاليم مع نظريـــة الخلق عند (بتاح) ويبدو أن تأثير تعلمه الحكمة في الإسكندرية واضح في تلك النظرية، كمــا أن روح العقيدة اليهودية وتحيز كيرنثوس في نسب المسيح لليهود، رؤية تمثــل مفــهوم الفكــر السائد في تلك المرحلة المبكرة.

هناك آراء ترفض وجود هذه الفلسفة علي أرض مصر آنذاك ، ولا نــدري لــم هــذا الرفض ؟ في حين نجد أن المصادر التي أجمعت على رفض هذه العقيدة وتلك الممارسات غير الأخلاقية من اتباعه في مصر ، ظلت تتحدث عنهم حتى منتصف القرن الثالث الميلادي، فضــلاً عن التشابه الواضح في برديات الأناجيل التي عثر عليها في مصر الوسطي والتي كانت تبحــث عن صلة واضحة للمسيح باليهود من خلال يوحنا، توافق ما توصل إلية كيرنثوس في نظريته، وهو ما يؤكد إلى حد ما أن تلك الممارسات كانت يهودية تبحث عن قبول حقيقي للمسيح فيمــا بينهم. كذلك تبدو أفكار(كيرنثوس) علمية تبحث عن الإله في علم الكونيـــات Cosmology، وهي سمة تجعل أفكاره مقبولة في الإسكندرية فضلاً عن أفكاره التفصيلية المقنعــة بالمقارنــة بفكر التلاميذ في أناجيلهم، ومن ثم فهي مواكبة لرد فعل المجتمــــع الرومــاني آنــذاك ضــد المسيحية الجديدة. كذلك استطاع(كيرنثوس) أن يسد الفراغات الكبــيرة فــي مســألة قبــول المصريين لتلك العقيدة الجديدة، وذلك بالبحث عن المخلص (البطل) الذي يعد من أهم مقومــات الفكر الديني والاجتماعي في مصر عبر العصور.

إن المسيح عند (كيرنثوس) في كيانه الأعلى اله اقل من الرب، غير كامل مثله، أمـــا عندما جاء إلى الأرض، فقد جاء روحاً فقط وتجسد ظاهرياً في يسوع لحظة عمادته ، ومن ثــم اقترنت لدية حقارة الجسد وسمو الروح، وأن السبيل الوحيد لنقائــها هــو تعذيبــها بالمعرفــة والفضيلة والبعد الشهواني، تلك الأفكار تعد من الأسس القوية الهامـــة فــي تطــور مفــهوم المسيحية المحلية في مصر، فمن الطبيعي أن تكون أفكاره قد وجدت قبولاً ولو محدوداً في تلـك الفترة المبكرة خلال النصف الثاني من القرن الأول الميلادي بين اليهود المتطورين والمـــهيأين لقبول المسيح، الأمر الذي دعا بعض الرسل (يحتمل انهم يوحنا وفيليبس) أن يرسلوا تحذيـــرا إلى مصر وأثيوبيا يندّدون فيه بتعاليم هذا الرجل ويحذرون من اتباعها.

ثالثاً:- الغنوسية وتعديلات ما بعد الحرب ضد اليهود

يبدو أن الأدلة لا تزال ضعيفة في إثبات وجود تعاليم (كيرنثوس) في مصر، وأن كانت مقبولة في الشكل العام. من بين الذين أطلقوا علي أنفسهم (العارفين أو الغنوسين) كان اتباع (كربوكراتس) Κάρποκρατος وهو شخصية مجهولة إلى حد ما بالنسبة للمؤرخين من حيث أصله وحقيقة تعليمه. ولكنة ظهر في منتصف القرن الثاني الميلادي عقب الحرب ضد اليهود زمن تراجان وهادريان. يقول (ثيودريتوس):-

"*ان كربوكراتس ظهر في الإسكندرية زمن هادريان وخليفته*"
(Theodoret. Hae. Fab.1.5)

ويبدو أنة كان من أتباع (كيرنثوس) في فترة متأخرة، والمعلومات الوحيدة لدينا عنه جاءت من خلال (الجبهة المضادة) لأفكاره عند ايريناوس وهيبوليتوس وترتليانوس ويوسابيوس، حتى أن(كليمنت) رفضه من منطلق شخصيته لا من منطلق أعماله التي رحب بها واستخدمها واقتبس منها.

معنى ذلك إننا أمام فكر جديد متطور من الغنوسية - المسيحية، يعرف بغنوسية ما بعد الحرب ضد اليهود، فقد التصقت (كالعادة) بالكربوكراتين أعمال لا أخلاقية مشينة تعتمد علي إطلاق الشهوات وممارسة السحر، ولم يبال هؤلاء اللاهوتيين الغربيين بالعقيدة الخاصة عند المعلم، بل ركزوا رفضهم علي ممارسات الاتباع من أعمال الشعوذة والسحر والفسق المعتاد في وصفهم. ويبدو إن ما خلفه(كيرنثوس) من تعاليم قد فقد مصداقيته بعد الحرب، فهناك فجوة هامة بين تعاليم(كيرنثوس) الأولية وبين كافة التعاليم التي خرجت عقب حرب ضد اليهود. فقد خلفت تلك الحرب نوعاً من العقيدة المزمنة مع الشر، وقد أصبحت الشرور ملازمة للفكر الجديد ومحيطة به بعد أ اضطهاد تراجان وهادريان لليهود دون تمييز محدد بينهم وبين المسيحيين حتي تلك الفترة. يحتمل أنه في تلك الفترة فقدت تعاليم كيرنثوس مصداقيتها في وصول المخلص أو المجيء الثاني ليخلصهم من هذا الشر الكبير، وعندما فشلوا في الحصول عليه،

أصبح المعلمين في موقف حرج أمام هذا التيار الشديد، فقد كانت الحرب ضد اليهود أولي الاختبارات الحقيقية لتعاليم ما بعد القيامة. لذلك اتجهت الفلسفة آنذاك لتقرب وجهات النظر لوجود الشر بين أرجاء العالم المادي، بل أن الغنوسية جعلته في الكيان الإلهي السماوي حتى يستطيعوا تبرير وجوده الدائم في أي عمل شرير قادم. بالإضافة إلي أن عامل هذا (الشر) جعل للتعاليم الغنوسية حرية كبيرة في زيادة عنصر السرية والبحث في الوسائل التطبيقية أكثر من ذي قبل لتحقيق مستوي مقبول من الانتشار يواكب ظروف العصر ولا سيما الهروب من كافة الأمور الشريرة والانعزال في جماعات منفصلة لتحقيق التعاليم بالمستوي الذي رغبوا فيه. هكذا اتسمت كافة التعاليم الغنوسية بعد ذلك في تحديد آله للشر اعتمدت فيه أما علي التقسيم الثاني أو الثلاثي للآلهة، بالإضافة للأسرار والغموض، وهو الأمر الذي فتح الباب لعودة الممارسات السرية وأعمال النبوءة والدجل من أجل معرفة تلك الأسرار التي اختصت فقط بالمستقبل فضلاً عن كونها موروث تراث في المجتمع المصري ثابت لا يتغير.

(ايريانوس) يصف(كربوكراتس) بقوله:-

"*هو طوقي ساحر، يعتمد علي فنون السحر الذي تعلمه من اتباع (سيمون) الساحر ، وأنه أنشأ شيعة اللادرين (الغنوسين) Τήν Γνωστικών الذين لم يشاؤا أن ينقلوا فيما بعد فنون سيمون السحرية سراً. وهي فلسفة تعتمد علي الفردية الخاصة والمنبعثة من العنصر الأصلي وهو المادة*

(Iren. op – cit. 1. 25. 1,6)

(ايريانوس) حكم علي فلسفة (كربوكراتس) من خلال أعمال اتباعه، ولم يستطع أن يقيم لنا فكر المعلم نفسه ، تابعه في ذلك العديد من اللاهوتيين ، الذين أرادوا توضيح الجانب المشوه فقط في فلسفته ، فقد اجمعوا علي أنها حرية شخصية في الأفعال المشينة والممارسات الشيطانية التي تأتى حينما تمتلك المادة الشريرة الإنسان ، فان الإنسان يقوم بأعمال شريرة وغير أخلاقية . تلك الرؤية لا نعلم دقة مصدرها عندهم، وهل هي بالفعل تعاليم المعلم كربوكراتس أم هي أفعال منقولة عن اتباعه فى نهاية القرن الثاني وبداية القرن الثالث الميلادي. ولكن يجب أن يكون هناك تصور لنظرية وتعاليم(كربوكراتس) وأنها لابد أن تتناول جانباً خيراً و فاضل لم يتحدثوا عنه. يقول(*سميث*)هنا معلقاً:

"الي أن ضعف الأدلة فيما عدا اعترافات الأعداء ، يجعل من اتباع كربوكراتس محل شك دائم
وغير مصدقين، الا انها أيضا تثبت بالفعل تطور الفكر الفلسفي الخاص بالغنوسين تماما".

ويعلق (Girggs) • معظم المؤرخين صدقوا أقوال ايريانوس ووقفوا ضد تلك
الهرطقة التي شبهوها بالأعمال الفاسقة، واعتمدوا تماما علي ما قاله ايريانوس، ولكن كليمنت
يضيف لنا معلومات تدل علي أن هذه الطائفة كانت تعتمد علي مصادر اخري في جوهر
المعرفة".

**ولكن قبل التحليل والتعليق علي نظرية كربوكراتس ، يجب أن نحددها في ضوء
المعلومات المتاحة عنها، فمفهوم اقتحام اله الشر والنزعة الشريرة في فلسفة كربوكراتس
جعلها متطورة وملائمة لظروف المجتمع بعد الحرب ضد اليهود، وبالتالي جاءت نظريته
المفترضة كقول،**

•أن المسيح ابن يوسف النجار ومريم ومولود منهم كعامة البشر، وهو متميز عنهم بقوله
فقط، (لاحظ مبدأ القوة الذي يلائم ظروف المجتمع آنذاك)، وان الملائكة الذين خلقوا العالم كانوا
نوعان أحدهما خير والأخر شرير، واستطاع الشرير لقوته وقربه من المادة الشريرة وهي
الأرض، أن يسيطر علي البشر، وفرض عليهم ناموسه، وبالتالي امتلك البشر جزأن أحدهما خيرة
والأخرة شريرة، وعلي البشر أن يحتقروا شرائع الملائكة الأشرار ويقاوموها، وعلي هذا
الأسلوب يتحصلون علي قمة الكمال، ولكي يصلوا إلي الكمال كان لابد من مخلص يأتي إليهم من
ذات الملائكة، نجار يسوع من الملائكة الصالحين روحا، والتصق بيسوع ابن يوسف النجار
وقت العماده ، جاء من ملائكة الخير بقوة ليحقق الانتصار علي ملائكة الشر، قوته يستمدها من
الأب الذي رغب في أن يخلص العالم من الشرور المحيطة به. وان هذا المخلص الذي يأتي
ولكي يتعرف علي معاونيه من البشر العارفين بسره (الغنوسيين)أو (الكرابوكراتيين) ميزوا
أنفسهم بوشمهم طرف أذنهم الأدنى بالنار أو بواسطة حديد ساخن كوشم ميزهم عن غيرهم، وقد
أطلقوا علي أنفسهم (الغنوسيين) فهم جنود(يسوع) في الأرض، ولكنهم كانوا يسجدون في فترة
لاحقة (عند الاتباع) للفلاسفة اليونانيين أمثال فيثاغورس وأفلاطون بجانب صور المسيح في
كينونته المخلص المنتظر أو المنتصر علي الشر •

هكذا افترضت نظرية (كربوكراتس) والتي تبدو مقبولة كنوع من التطور الطبيعي لنظرية (كيرنثوس) التي تعتمد علي المنطق الغيبي ولكنها منفذة بصورة تلائم الفكر المصري الديني في الصراع الأبدي بين الخير والشر ، فتبدو لنا هنا أولى المحاولات الجادة لتقريب مفهوم المسيحية الجديدة للمصريين وذلك في محاولة لإعادة صراع *(حورس وست)* من جديد بتطوير آخر يلائم ظروف الفكر المعاصر آنذاك ، فلا مانع من استخدام الأسماء المصرية القديمة لتوضيح الفكرة أو استخدام القصة القديمة من اجل جذب الاتباع . إثبات ذلك نجده في عدم وجود مصادر مصرية مسيحية ترفض تلك المحاولات وتقاومها ، وان مسالة الرفض جاءت من الخارج.

(كليمنت) يعترف في فقرات قصيرة ومتناثرة بكربوكراتس فيقول :

"كربوكراتس سكندري تلقى تعليمه عن جوهر الغنوسية μοναδικῆς Γνωσέως في الإسكندرية ". " كربوكراتس استخرج نسخة من إنجيل مرقس السري بطريقة غير شرعية ، وعمل علي إفساده ونشره علنيا انه غنوسي حقيقي ولكنه لص ومقلد"

(Clement. Str .I. 21,II 3.8.20,III.1)

تبدو معلومات(كليمنت) عن(كربوكراتس) شحيحة ولكنها تعبر عن انتشار تعاليمه في مصر آنذاك ، وأنها غير مرفوضة حتى علي المستوي الشخصي (لكليمنت) حيث لم نجد بها أي محاولات نقد لاهوتية لأعماله أو تعاليمه أو أخلاقيات عقيدته عند كليمنت ، بل أن الاتجاه يسير بينهما نحو نزاع شخصي حدث من جانب واحد(كليمنت) حينما شرع في بحثه عن إنجيل مرقس ولم يجده ، من هنا ربما تكونت لديه فكرة مجهولة عن سرقة(كربوكراتس) لانجيل مرقس و إفساده ونشره . معني ذلك أن (للكربوكراتيين) آنذاك كتب منتشرة لا نعلمها ألا من خلال كتابات كليمنت ، ففي موقع آخر يستشهد (كليمنت) بكتاب رائع عن(الفضائل) Περι Δικαιοσύνής ينسب لابن كربوكراتس ، (Clement. Str. III. 2.6)

والمعنى هنا يؤدي للدلائل الأخرى التي تدل على أن تعاليم (كربوكراتس) العقائدية ساهمت في تطوير مفهوم العقيدة المسيحية في مصر ربما حتى منتصف القرن الثالث الميلادي ، وأنها

كانت مقبولة في الإسكندرية علي زمن كليمنت تقريبا ومنتشرة ولها اتباع ، ولكننا لا نزال إلى الآن نجهل الكثير عن تلك الممارسات العقائدية وطريقة ممارستها . اثبت كربوكراتس أن هناك محاولات لتقريب وجهات النظر بين المسيحية والمصريين، ولا نعلم هل هي رغبة المعلمين الغنوسيين آنذاك أم رغبة المصريين في اقتحام هذا الدين الجديد ؟ .

يمكن الوقوف علي ارض ثابتة إلى حد ما في مسالة تطور العقيدة الغنوسية والمسيحية في مصر بدراسة غنوسي آخر ترك بصمة جديدة في هذا التطور وهو (باسيليدس السكندري) Βάσιλειδής Αλεξανδρεα الذي أسس مدرسة غنوسية في الإسكندرية واكبت مدرسة مشابهة لها في إنطاكية تنادي بتعاليم متشابهة إلى حد ما لشخص يدعي (*ساتورنينوس*) جاء ذكرهما عند يوسابيوس :

"ونتيجة لهذا تخلفت عن مينا ندرا (أحد تلاميذ سيمون في أفسس) الذي ذكرنا عنه فيما قبل أنه كان خليفة لسيمون، قوة كالحالية، لها لسانان ورأسان أنجبت قائدي هرطقيتين مختلفتين، وهما ساتورنيوس، وهذا شخص انطاكي المولد، وباسيليدس وهذا سكندري. أسس الأول مدارس للهرطقة في سوريا، والثاني في الإسكندرية ".

(Euseb. IV. VII. 3)

معلوماتنا عن هذه الشخصية تكاد تكون معدومة من ناحية مولده وتعاليمه والفترة الزمنية التي عاش وعلم فيها. ولكن اهتم فقط اللاهوتيين (جبهة الرفض) بالتعاليم(باسيليدس) فقط، هناك احتمالات قد تقترب من الحقيقة في آن (باسيليدس) نشر تعاليم فى وقت مبكر قليلا عن تعاليم الغنوسي الكبير(فالنتينيوس) ، الذي ارتبط زمنياً مع الإمبراطور(انطونيوس بيوس) حوالي (١٤٧م) . فربما(باسيليدس) قبل هذا التاريخ بقليل ، والذي يؤكد ذلك أن تعاليم (باسيليدس) و (فالنتينيوس) المتطورة انتشرت واستمرت معاً بجانب بعضهما البعض دون اندماج أو اختلاط.

آذن في نهاية النصف الأول من القرن الثاني الميلادي ظهرت أفكار وتعاليم (باسيليدس) ، الذي تعلم في مصر وعاش فيها، وانه مطور وخيالي بعض الشيء تجاه العقيدة الغنوسية. حاول أن يجعل من الشق النظري صعوبة لا يصل إليها أو [illegible]

يتعمق أكثر في الإيمان والمعرفة، وهي مرحلة جديدة من مراحل تطور العقيدة الغنوسية – المسيحية في مصر.

تفترض نظرية باسيليدس:-

"ان الأب الإله الأكبر (Αβραξας) خلق بدون إنجاب العقل(Νοῦς) ثم خلق الكلمة (Λογος)، وهما خلقوا معاً الفطنة (Φρονήσις) التي أنجبت الحكمة (Σοφια) والقدرة (Δεναμις) تلك هي الملائكة الأوائل، وهم بدورهم خلقوا بأذن الأب، مجموعة من الملائكة، فخلقوا السماء الأولي، وملائكة آخرون خلقوا السماء الثانية، وهكذا حتى بلغوا ٣٦٥ سماء وهي أيام السنة. هؤلاء الذين في السماء الأخيرة، هم مبدعو العالم ومخلقيه، وهم يقلون شأنا عن الأرباب الأوائل (الملائكة الأبناء) ويقتربون قليلاً من البشر، وقد وزعوا أنفسهم علي أرض والبشر التي عليها في هيئة أرباب لهم خضوع، كان رئيسهم هو(إله اليهود) وعندما ظهرت مطامع الآلهة فيما بعد حول امتلاك وخضوع البشر لهم، خرجت نوازعهم الشريرة وتشاجروا فيما بينهم، فأرسل الرب (النوس أو العقل) ابنه البكر لينقذ البشر من الملائكة الذين خلقوا العالم وتشاجروا عليه. هذا (النوس) افضل منهم (الملائكة) وأقل من الرب، جاء في يسوع المسيح، كقوة روحية غير هيولية، قادرة علي أن تختلط وتتشكل في كل هيئة من الهيئات، فقد جاء في هيئة بشرية، وعندما غضب اليهود منه لزوال سلطانهم وسلطان الهم،أرادوا أن يصلبوا ، فاتخذت القوة هيئة سمعان وأعطاه صورته فصلب سمعان لا يسوع الذي كان يسخر من اليهود، ثم عاد غير منظور وصعد إلي السماء."

أختلف العلماء حول نظرية باسيليدس ، فمن الناحية اللاهوتية حققت تقدماً يضاف إلي فكر كل من (كيرنثوس و كربوكراتس) الغنوسين، حيث استنتج (باسيليدس) سبباً مقنعاً لحالة الانفصال المعاصر له تقريباً عقب الحرب ضد اليهود بين العقيدة المسيحية والعقيدة اليهودية، في أن هناك فارق بين اليهودية والمسيحية، وان المسيح لم يأتي من نسل اليهود، بل انه جاء مباشرة من الأب كمخلص أخذ الملك والسلطان من اله اليهود فثاروا عليه ورفضوا . كذلك استنتج باسيليدس سببا مقنعا لوجود ونزول المسيح، ويبدو انه أكمل نظرية كربوكراتس وأضاف عليها العقل والروح القدس كعنصر ثالث في تحديد مسئولية الخلاص المنتظر، فان

... في مصر

... مسيحية ... في ...

التي أقرها (باسيليدس) سوف تكون محور لنقاش هام على

اللاهوتية المسيحية (الثالوث المقدس)

الميلاديين.

مدار القرنين الثالث والرابع

(ايريناوس) في هذه الفقرة (باسيليدس) وصفه بالتعاليم اللاأخلاقية و السحر بقول:

"أن باسيليدس وأتباعه كانوا يمارسون كل الأعمال اللاأخلاقية وكل فنون وأنواع السحر"

(Irem. I.25.3)

ويبدو أن (ايريناوس) ومن تبعه قد فشلوا في معرفة الأسرار الغنوسية التـي كـان

يعرفها الغنوسيين الرواد ، بالإضافة إلى قدرتهم الفائقة في إقناع الآخريـن، وهـي أحـد أهـم

المشاكل التي واجهت رجال الكنيسة الأوائل، حيث تفوق المعلمين الغنوسيين أو رجال اللاهوت فيما

بعد خارج نطاق الكرسي الكنسي على رجال الكنيسة فيما يخص بالإيمان و الإقناع بالمسـيحية.

ولكن يجب أن نوضح جانب هام في فكر باسيليدس، أن فكر هذا الرجل كان خصبا ومنتشـرا .

يقول (يوسابيوس) نقلاً عن (أجريباس كاستور) Αγριππα Καστορος الذي يبدو انه كـان

معاصر لباسيليدس ومعارض له:

"أنه (باسيليدس) كتب أربعة وعشرين كتابا عن الأناجيل ، وأنه اخترع لنفسه أنبياء ...

باركباس وباركوف Βαρκαββαν Βαρκωφ "

(Euseb. IV. VII. 6)

الأدلة تؤكد أن باسيليدس كان كاتبا منتجا ، اقتبس منه كليمنت بحرية كبـيرة دون أن يعـترف

بمصدره أو مسيحية باسيليدس . (ابيفانس) يصف لنا مجموعة من الأماكن في القرن الرابـع

الميلادي تتركز فيها جماعات رهبانية تتبع النظام الباسيليدي في الدلتا وجنوب مصر . وهـو

ما يؤكد أن تعاليم (باسيليدس) أخذت شكلين نظري وتطبيقي (نوع أولي من الفكر الرهباني) .

كذلك اتجهت الآراء حديثا في المقارنة بين تعاليم (باسيليدس) وبرديات نجع حمـادي

في القرنين الرابع والخامس الميلادي . بها الكثير مـن المناقشـات التـي وضـع جذورهـا

باسيليدس . وبصفة خاصة الكيان البشري الإلهي في شخصية المسيح . والحد مـن سـيطرة

السلطة على حرية العبادة وتحديد مفهوم الخلاص . وهي قضية هامـة سـوف تثـار عقـب

(باسيليدس) وبعد الفصل العقدي بين المسيحية واليهودية.

من خلال ما سبق يتبين لنا أن هنالك تطور واضح يزيد من قوة إنتاج مسيحية محليـــة تلقى قبولا مصريا ، وأن التعديلات والإضافات الحادثة ما هي إلا محاولة لتوضيح الرؤية فـــي مسألة قبول المصريين للمسيحية ، وهذا أمر لا ينفي مطلقا أن تعاليم الرسل وأناجيلهم ظلـــت باقية وظل هنالك من يدافع عنها كمصدر رسمي تراثي للأفكار الغنوسية وللغنوســـيين الذيـــن عملوا فقط على توضيح الرؤية وجعلها مواكبة للإرث المصري الذاتي . هذا أيضا لا يمنــــع أن هنالك إجماع على أن بوادر الرفض والعداء لتلك الأفكار كان غريبة ولم يكن محليا ربما حتـــى القرن الرابع الميلادي ، لذلك فإن الميل نحو إثبات أن تلك التطورات السابقة والقادمة ما هـــي إلا قواعد ثابتة لانتشار المسيحية في مصر قد يميل إلى الصواب ويمكن إثباته فيما بعد ، ولكـــن قبل البت في تلك المسألة علينا بدراسة آخر مرحلة من مراحل تطور الغنوسية المسيحية فـــي مصر ، والتي جاءت على يد الغنوسي المصري(فالنتينيوس) محققا القاعدة الكاملة في الفكـــر الديني للعقيدة الغنوسية في مصر.

رابعا: غنوسية فالنتينيوس (القاعدة الكاملة)

فالنتينيوس Valentiuns هو زعيم الفلسفة الغنوسية مصرية الطابع ، ومن ألمع الشخصيات الغنوسية في عصره ، لا نعرف الكثير عن حياتـــه الشـــخصية المبكـــرة ، ولكـــن المعلومات التي وردت عنه عند أيريانوس ويوسابيوس ، نستنتج منها أنه كان مسيحياً داخـــل الكدر الكنسي، ويحتمل أنه كانت لديه آراء خاصة قابلة لمفهوم مسيحية التلاميذ، بل أنـــه درس الفلسفة اليونانية وكان مطلعاً علي التطورات الفلسفية عند *كيرنثوس وكربوكراتس وباسيليدس،* لذلك جاءت أراءه ونظريته الفلسفية مرحلة متطورة وأخيرة عنهم، اشمل من الناحية العلميـــة، محددة وخاصة من الناحية الاخلاقية، عملية مقنن من الناحية التطبيقية.

التاريخ المحدد الوحيد لوجود فالنتينيوس تاريخاً عند المؤرخين مرتبط برحلتـــه إلـــي روما من مصر في عهد الإمبراطور(انطونيوس بيوس) حوالي (١٣٨-١٦١). وفـــي عـــهد نفس الإمبراطور انتشرت في الإسكندرية (شـــيعة المرقســـيين) The Morcosians الذيـــن ينتمون إلي(مرقس) أسقف الإسكندرية *(ويعرف فى الكنيسة القبطية بماركيانوس)* كـــان مـــن اتباع فالنتينيوس حسب إشارة (ايريانوس)،

"في السنة التاسعة من حكم انطونيوس بيوس (حوالي ١٤٧م) كان علي كنيسة الإسكندرية رجـــل يدعي مرقس (مركيانوس) وله شيعة تسمي بالمرقسين هؤلاء من اتباع فالنتينيوس"

(Iren. I. 13. 1.)

معني ذلك انه حتى عام ١٤٧م كـــان فـــالنتينيوس قـــد نشـــر تعاليمـــه فـــي مصـــر والإسكندرية، وأنها كانت مقبولة بدليل رسميتها في الكنيسة عند شيعة مركيـــانوس، يصفـــهم (ايريانوس) ويتبعه (ابيفانس) انهم:

"والبعض منهم يعدون أريكة للزيجة، ويمارسون بعض الطقوس الرمزيـــة، مســـتعملين بعض التعبيرات الموجهة إلي المبتدئين في ممارستهم، ويقولون ان الزواج الذي يجرونه روحـــي

علي مثال الزيجات العلوية، والبعض يأخذونهم إلي المياه، ويرددون الكلمات التالية عند تعميدهم. إلي اسم أب مجهول، إلي الحق أم كل الأشياء، إلي من استقر علي يسوع. ويكرر أسماء عبرانية لكي يزيدوا في بلبلة المبتدئين."

(Iren. Op.cit. 1.21.3.) (Epiphan. Op. cit. 34.20.)

تلك المعلومات تتفق مع تعاليم فالنتينيوس التي رحل بها إلي روما من أجل تدريسها هناك. يقول(فور ستر) *"أن فالنتينيوس استطاع أن يقنع الرومان المسيحيين وغير المسيحيين بأن تعاليمه هذه جاءت من اثنين من تلاميذ بولس (ولم يفصح عنهما لانهما ضمن طقوسه السرية)، لذلك كان الإقبال عليه كبيراً، حتى سار أسقفا في روما وذاع صيته في قبرص ايضا ".*

المصدر الأساسي عن فالنتينيوس وتعاليمه نستمده من أقوال (ايريناوس) وجبهة المعارضة، فقد تلقي معلوماته من بحث خاص قام هو بجمعه من أعمالهم (يقصد اتباع فالنتينيوس في زمن ايريانوس في بداية القرن الثالث). فقد اعتبر الفالنتنين مهرطقين ، وأن سبب انتشارهم راجعاً لعبادتهم السرية وطقوسهم السحرية التي جذبوا إليها العديد من المعارضين خلال القرن الثاني الميلادي. ايريانوس لم يعطينا معلومات موثقة بالمصادر التي أعتمد عليها، من هنا أصبح هناك شك في آراءه وبصفة خاصة بعد دراسة أراء الأخريين من اتباعه اللاهوتيين، فقد اعترف(ترتليانوس) بقوله.

"بأن هناك مجتمع كبير خاص بتلك الفئة المهرطقة للفالنتينين" ، "انهم يعترفون بعقائد كثيرة بعيدة عن الحقيقة، وليس لديهم تهذيب روحي يحميهم من تلك الهرطقة التي تعتمد علي الخرافة الأسطورية" . **إلا أن(ترتليانوس) حسم أمر تلك المناقشة في تناقص غريب فهو يقول.**

"أن الفالنتينين الرواد (الأوائل) كانوا أكثر أخلاقاً من الأتباع، وان الاتباع كانوا أكثر روحانياً من القواد الأوائل.

(Tertullian. Adv. Valent. 1. 5, 30)

هذا المفهوم قد يبدو حقيقي في أن جبهة المعارضة كانت تبنى آراءها علي فكر الاتباع لا الرواد، وهو ما يمكن التحقق منه عند ايريانوس نفسه الذي يبدو وكأنه يناقض آراءه السابقة في فقرات متفرقة لاحظ أقواله عن(فالنتينيوس) وأتباعه:

•انه أول من وضع الأسس المدروسة للغنوسية الحقيقية• ، *•أن فالنتينيوس كان يعلم بالحق والخير في تعاليمه نظراً لانه كان مسيحيا قبل ان يتحول غنوسياً•*، **أيضا قوله أو اعترافه في وصف الأتباع.** *•بأنهم كانوا الوحدين من قادة الكنائس في تلك الفترة، الذين لهم قدرة عجيبة في الإقناع بالتعاليم المسيحية عن غيرهم•.* **(Iren. I. 13. 7; 1. 21 ; 1. 6. 4. ff.)**

تلك الاعترافات المتناثرة عند ايريناوس وتقييم ترتليانوس يوضحان أن هناك حالة من التطور قد طرأت في تعاليم فالنتينيوس من قبل اتباعه تميزت بجانب روحاني أكثر من ذي قبل، وتمسكوا فيها بالشق التطبيقي والمحافظة علي روح المبادئ العامة التي وضعها معلمهم.

وتبدو مسألة تقييم تعاليم فالنتينيوس من خلال فكر الاتباع صعبة نظراً لانتشارها في مجتمعات مختلفة الإرث الحضاري والحياة الاجتماعية . فإن ما عثر عليه في (نجع حمادي) ويعرف *(بإنجيل الحق)* والذي كان يعتقد أنه جزء من تعاليم فالنتينيوس الأصلية، أصبح هناك شك في هذا النسب الصريح ، فالإنجيل يمثل اتجاها روحانياً متطوراً عن فكر فالنتينيوس الذي نستنتجه من معلومات (ايريناوس وترتليانوس) . وبالتالي اتجهت الآراء حاليا إلي اعتباره خاص بالاتباع في مرحلة متطورة في القرنين الثالث والرابع الميلاديين ، (Girggs) يجمل ذلك بقوله: *•أن اتباع (فالنتينيوس) بالغوا في تلك التعاليم السرية وفي التطبيق الشديد الصارم لحالات التقشف والزهد(الفكر الرهباني يواكب بداية ظهورهم) ، وابتعدوا عن الكيان المحدد الذي وضعه معلمهم•.*

(Girggs) لم يحدد لنا مقدار هذا البعد، ولكننا يجب أن تقييم هذا التطور من خلال المتغيرات التاريخية المختلفة التي عاصرت فكر الرواد وفكر الاتباع ، كذلك السلطة الكنسية في كلا الفترتين (قبل وبعد الاعتراف بالمسيحية) ، ومقدار الاضطهاد الديني وعوامل أخري ساهمت في تصديق فكرة التطور والميل نحو الروحانيات . إلا أنها في نفس الوقت احتفظت بالهيكل الأساسي للنظرية الفلسفية ، وانما المبالغة جاءت في التطبيق الروحاني الذي واكب حركات الاضطهاد وهوس الاستشهاد الذي تفشي في المجتمع المصري أثناء الاضطهاد ، والذي يعبر بصدق علي أن هناك فكر روحاني قاده إلي ذلك . بجانب ظهور الفكر الرهباني الذي يحقق الجانب العملي التطبيقي في العقيدة الغنوسية فيما يخص باحتقار الجسد والتقشف والزهد

المبالغ فيه ، فهي رؤية عملية متطورة طبيعياً للغنوسية المسيحية في المجتمع المصري في القرنيين الثالث والرابع الميلاديين.

يهدف(فالنتينيوس) في نظريته إلي الوصول للكمال في كل شئ ، فمن رسالة بعثها فالنتينيوس إلي (ريجينانوس) Regenanos (يحتمل أنه من أتباعه):

"فليست المعمودية هي التي تحرر الإنسان، ولكن المعرفة، معرفة من نحن، ولماذا وجدنا هكذا، وأين نحن، وفي أي مركز وضعنا من هذا الكون، وإلي أين نحن مسرعين، ومن أي شئ خلقنا وما هو الميلاد والميلاد الثاني".

تلك هي حدود تعاليم فالنتينيوس و أهداف فلسفته ، راح يطبقها في صورة أكثر تعقيداً مما سبقوه ، ويمكن تحديدها بأنه في البداية أنكر تجسد المسيح من السيدة العذراء، وأقر أنه قد أتي بجسده من السماء (أثير) ، ثم مر بجسد مريم ، كما يمر الماء في القناة ، أو كما يخترق النور الظلام ، هذا الخروج لم يفض عذ راويتها . تلك الرؤية كان عليه أن يفسرها في نظرية كونية معقدة جداً تعبر عن علم كبير لديه وثقافة واسعة. فالنظرية تقول:

"أنه هناك آله أحادي موجود بنفسه، أطلق عليه أسماء عديدة (الأب غير المعروف-الهاوية-الغير مولود) هذا الآلة يسكن داخل الملء الأعلى يسمي Palerma وفيها خلق الأب (الإله) اثنان من الأيونات Ieons وهي كائنات إلهية أطلق عليها (العقل) Nous وهو ذكر، ولا (الحق) Θελητος وهي(أنثي) وهما بدورهما انتجا زوجين أخريين (ثنائية الإنجاب ذكر وأنثي) أطلق علي المجموعة (الحياة العالمية) World Life والمجموعة الأخرى (كنيسة الإنسان) Man. Church ، هؤلاء جميعاً كانوا مع الأب داخل (الباليرما). بعد ذلك أنجب كل من (الحياة العلمي) عشرة أيونات، و(كنيسة الإنسان) أثني عشر ايوانا ، في الأيون الأخير الذي ولدته كنيسة الإنسان كانت هناك أنثي تدعي (صوفيا) الحكمة ، كانت لديها رغبة لكونها صاحبة الحكمة أن تعرف الأب غير المعروف، ولكنها لم تستطيع، فأصابها الحزن الشديد، وفي أثناء حزنها وبدون مشاركة من زوجها (لاحظ مفهوم العذراء والإنجاب هنا) وبدون أمر الهي، أنجبت مولودة أسميتها (أخاموث) Αχαμοθ (عرف في القبطية حيكموث ومعناه (العلوم) في إنجيل الحق)، ولكنها لم تستطيع أن تبقي(اخاموث) في الملء اللاهوتي لولادتها غير الطبيعية. فسقطت من هناك خارج الملء الأعلى، فلما رأت (صوفيا) ما فعلته، ازدادت حزناً وقررت أن لا تتغذى مطلقاً،

لذلك قرر الأبناء الأوائل (الحق والعقل) مساعدتها فأنتجوا أيون آخر اسمه (يسوع) ليبقى مع (أخاموث) ، أو من أجل أن ينجب منها ، حتى لا تبقي وحيدة خارج الملء الأعلى. إلى هنا تنتهي الحوادث داخل (الباليرما) لتبدأ القصة خارجها. بعد سقوط (أخاموث) ولكي لا تبقى وحيدة أنجبت بمساعدة (يسوع) مولود اسمه (الديميرج) Demiurge (عرف في إنجيل الحق باسم ديميارغوس، الصانع) وهو خالق كل شئ علي الأرض، وهو المادة التي خلقت البشر وبها صفتان أحدهما دنيئة من نسل (أخاموث) والأخرى خيرة روحانية من نسل يسوع الابن المباشر للعقل والحق ، تتحكم (صوفيا) الحكمة (جدة البشر آنن) في أشكال البشر لانهم من نسلها، ولكن (الديميرج) في عنوان وكبرياء، يرسل إلي فئة مختصة من خلقه وهم (اليهود) من يعرفهم بألوهية دون الأب، ويتبعه بعض الملائكة الذين تسللوا إلي الأرض واحد تلو الأخر، ادعوا آلهة (وهم كم الإلهة والأرباب عبر الزمان الموجودة علي الأرض)، وبات الشجار والتنافس بين الأرباب واضحاً. هنا أرسل الأب أمره الإلهي (الكلمة) (تعرف عندهم المسيح)، الذي استمد قوته من الأب (الروح القدس) واتحد مع (يسوع) لانه الجزء النقي من الملائكة (والذي يستطيع أن يسقط إلي العالم المادي لانه شارك في صنعه مع أخاموث من قبل) وبذلك كونوا معاً الثالوث الإلهي (الابن المباشر الكلمة والتكوين الإلهي) و(الروح القدس)، ويسوع. عرفت رمزياً بالروح والطبيعة والمادة، هذا التكوين عرف بالمخلص، فجاء جسداً أثيراً مر بجسد العذراء كما تجري المياه في القناة، كون يسوع أعظم الأيونات وقت العماده ، فلما رأي (الديميرج) أن يسوع يسعى في تقويض سلطانه علي الأرض أمر اتباعه اليهود بصلبه، غير أنه لما قبض عليه ترك جسده الأثير الذي هو من المادة الدنيئة في شخص سمعان اليهودي، وصعد الثالوث الكائن الروحي إلي السماء، في حين صلب سمعان".

تلك في إيجاز نظرية (فالنتينيوس) أو فلسفة الاتباع، نحن لا نجزم بصحتها، ولكنها في ضوء المعطيات المصدرية وأناجيل نجع حمادي تفترض ذلك، وعقب إثبات الوجود الإلهي للمخلص يسوع. "فإن الفالنتينيين عليهم أن يعملوا علي تنمية عقول البشر بأهمية المعرفة الإلهية، أن هؤلاء الذين يأخذون المعرفة هم جماعة المختارين الذين سوف يتخلصون من المادة الشريرة مثلما تخلص منها يسوع، فهي المادة التي تحدها في أجسادهم عند الموت، فسيرجعون إلي

الملء الذي منه استمدوا وجودهم الروحي، وبعد ذلك تنحدر كل الأشياء المادية إلي المفوض ثم إلي العدم ".

من خلال ما سبق، نجد أن نظرية فالنتينيوس قد ساهمت بشكل إيجابي في تكوين رؤية شاملة تحليلية علمية أكثر قبولا من ذي قبل، قائمة علي النظرة الدينية والتعاليم الفلسفية والإرث الثقافي والحضاري في الديانة المصرية، والذي نجده في المقارنة بوضع إيزيس في نظرية الخلق ومقارنتها (بصوفيا)، ويسوع وحورس، الديميرج وست في العديد من المواقف. فقد ساهم ذلك بصورة كبيرة في تقريب وجهات النظر للمصريين من أجل قبول المسيحية، ليست كديانة وافدة من فلسطين أجنبية الطابع، وليس كديانة متطورة من الناموس اليهودي، بل هي كيان ديني صنع في مصر آنذاك وانتشر. تلك ربما كانت الوسيلة التي مرت بمراحل تطور منذ القرن الأول وتحددت معالمها واكتملت في القرن الثاني الميلادي. فهي أن كانت تبدو هرطقة شاذة وقبيحة عند اللاهوتيين الغربيين. وربما يرجع ذلك لمحليتها الشديدة واختلاف العادات والتقاليد، وتناقضها الواضح لمفهوم العالمية المفترض في المسيحية الجديدة ، ألا أنها تمثل نوعاً من التطور العقائدي الديني للمصريين، لأنها مبينة علي أسس تراثية وعلمية شاركت في تكوينها بلا شك ملامح الثقافة المصرية في العصريين البطلمي والروماني، وفرضت نفسها في تحديد ملامح العقيدة المسيحية في مصر في ثوب غنوسي بحت. فقد استطاعت الغنوسية أن تثبت محاورها في قبول الوثنية واليهودية معاً لأنهما مصادر أولية في كيانها المعرفي، فقد اعترفت بالآلهة الوثنية والأنبياء اليهود والفلاسفة اليونانيين، بل اعتبرت أن كل تراث سبق لها مرجع هام يجب الاستفادة منه حتى تعاليم وأناجيل الرسل كانت أساسية لديهم. ولكن بعد كل هذا جاء (يسوع المسيح) اسمي وأرفع شأنا من كافة الآلهة والأنبياء، جاء من أجل خلاصهم من النزعة الشريرة وصراع الأرباب، ومعني ذلك ويبدو خطيراً من الناحية الثقافية والعقائدية بعد ذلك، آن الغنوسية اعتبرت (يسوع) آلها من ضمن كافة الآلهة الأخرى، ولكن ليس بالأب الإله، فهو يسمو علي البقية بأنه يستمد قوته وكينونته من الأب، وبالتالي من الجائز استخدام الآلهة الوثنية وأنبياء اليهود كعناصر دينية وسيطة مقبولة في تلك المرحلة مع الاعتراف بأن المسيح هو الأعلى واسمي والمخلص الحقيقي. وهو ما يبرر لنا في اعتقادي التأثير الوثني واليهودي في الفن المسيحي المبكر، ومسألة الانتقال والاندماج الوثني المسيحي



في الفن والثقافة المسيحية ليس في مصر فحسب، بل في معظم الولايات الرومانية آنذاك، فقد أدت التأثيرات اليهودية من خلال العهد القديم أدوار كبيرة في تحديد ملامح الثقافة المسيحية آنذاك، ويبدو أن الغنوسية قد مهد ذلك علي الأقل في مصر.

ولكن يتبقى لدينا سؤال هام، هل القدرة العقلية للمستوي في مصر تستطع أن تستوعب هذا الفكر الثقافي عالي المستوي؟ أم أن هناك اتجاه يواكب آراء العديد من العلماء في أن الفكر الغنوسي هو فكر المثقفين فقط ولم يكن منتشراً علي المستوي الشعبي؟

في الحقيقة أن مفهوم تقسيم الفكر المتصل بالعقيدة الدينية إلى مستويات عقلية أو طبقية يعتبر ضرباً من الخيال وبعيد كل البعد عن الفكر الاجتماعي ومراحل تطوره، وبالتالي فالنظرية الدينية مهما كانت درجة تعقيدها ومستواها الثقافي أو الفلسفي فهي مرنة جداً في مسألة القبول والإقناع، وبذلك يمكن قبول هذا التقسيم ولكن بعد مرحلة القبول الأولي (الإيمان) وهو ما يمكن أن نطبقه علي الغنوسية أو المسيحية المحلية (الاسم الذي سوف يتعامل به المسيحيون بعد ذلك للعداء السابق لاسم الغنوسي). فالمعرفة المقصودة عند الغنوسية هي حدود سرية خاص بمستوي عالي من الثقافة، خاصة بالمعلمين العارفين الرواد.

"حيث أن الابن غير معروف للجميع، فكذلك الغنوسيين لا يجب أن يعرفهم أحد، وحيث انهم يعرفون كل شيء وتخطوا كل شيء فانهم يبقون غير مرئيين، وغير معروفين للجميع، ويجب عليهم ألا يعلنوا عن غموضهم بصراحة، ولكن يجب أن يحفظوا أسرارهم في هدوء"

(Gosp.T.N.H.I.5)

نلاحظ أن هناك مراحل لكي يصل المؤمن أولا لحدود لا نهائية للمعرفة الثقافية والدينية، فيجب عليهم أن يعرفوا كل شيء ويتخطوا كل شيء حتى يصلوا إلي مستوي المعلمين فيتعرفون علي الأسرار. من هذا المنطلق نجدها تعاليم بسيطة مقبولة مثل كافة الديانات المنتشرة في الإمبراطورية وفي مصر آنذاك، فالكهنة في المعابد المصرية كانوا يحتفظون بأسرار إلهية كثيرة لا يعرفها العامة المؤمنين بآمون أو رع أو حورس، وهي أسرار معقدة في كثير من مراحلها عبر التاريخ الديني لمصر. تلك المفاهيم التي صارت مبسطة آنذاك تقبل الأيمان اولا ، الذي يتوقف علي أسلوب الإقناع وحدوده وأهميته وهو ما تفوق فيه الغنوسين علي رجال الكنيسة أنفسهم، فالاهتمام بالأمور الحياتية للمواطن العادي في صور [illegible] من

الظلم والجهل والاستعمار والفقر وغياب العدالة الاجتماعية. وهو محـــور أســئلة فـــالنتينيوس السابقة ، وهي أمر كان المواطن المصري في حاجة إليها تحت الحكــــم الرومـــاني. فجـــاءت مسألة الإقناع بالأيمان أولا . ثم إذا رغب المؤمن في التعمق للوصول إلى الكمال إلـــى اعلـــي درجات العلم الديني الغنوسي التصوفي، فعلية بالجانب التطبيقـــي بالمعرفـــة والعلـــم والزهـــد والتقشف حتى يتخطى مرحلة الحياة الدنيوية.

تلك الأسس التي يمكن للمؤمن العادي أن يسلكها فى العقيدة الجديدة التي رحبت بموروثة ولـــم تقضي علية، بل صورته في هيئة متطورة جديدة تلائم ظروف حياته، وبالتالي كـــانت مشـــكلة (كليمنت) علي سبيل المثال المفاضلة بين العلم أولا ثم الأيمان أو العكس، وكذلـــك اوريجنيـــس الذي فضل الجانب التطبيقي أولا ثم الغوص في الجانب النظري وتحقيقه ونجح في ذلك، واصبح قدوة خرجت علي أثره مجموعات رهبانية كثيرة بعد ذلك دافعت عنة وعـــن تعاليمـــه. هـــؤلاء المطورين للعقيدة المسيحية الجديدة في مصر، لولا وجود تلك الأرضية الخصبة اللاهوتية مـــن الفكر الغنوسي، لما صالوا وجالوا وعدلوا وقننوا المسيحية المحلية في مصر مع تغير الاســـم الغنوسي المكروه آنذاك .



تصوير مسيحي للقديس بطرس داخل قدس الاقداس بمعبد السبوع. النوبة.

القرن السادس الميلادي.



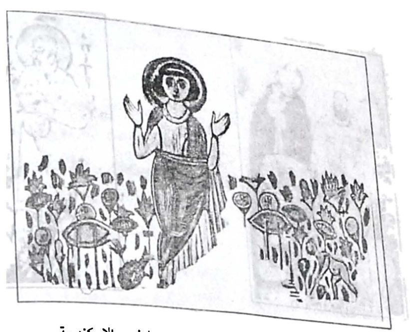
العذراء والمسيح الطفل ومنظر التكريس. كنيسة فرس. النوبة.

القرن الثامن الميلادي.



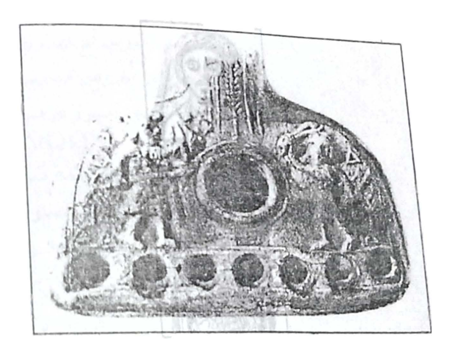
تابوت مقنع لراهب غنوسي (مسيحي مبكر) عثر عليه في انقاض الدير المسيحي الذي كان مقام فوق الدير البحري لمعبد حتشبسوت البر الغربي. طيبة.

القرن الرابع الميلادي.



الجنة واحد القديسين كما تخيلت في كوم ابو جرجا.غرب الاسكندرية.

القرن الخامس الميلادي.



سرجة من الفخار عليها النبي داود يحمل المقلاعة ويستعد لمقابلة جوليات قائد الفلسطينيين المسلح. الاسكندرية.

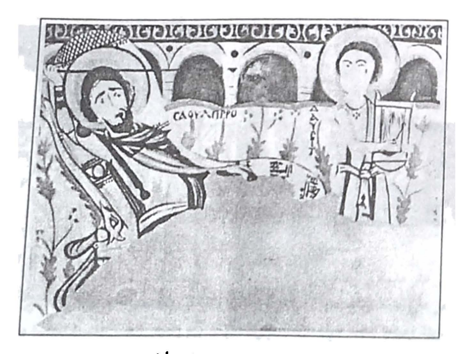
القرن الخامس الميلادي.



حنية البشارة للعذراء ونبؤات الانبياء حزقيال وموسى ودانيال واشعيا ومعهم الملاك جبرائيل.

في دير السريان بوادي النطرون.

القرنيين الثامن والتاسع الميلاديين.



النبي داود وصراعه مع الملك شأول.

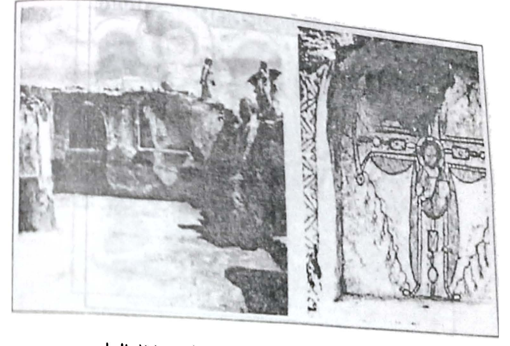
دير القديس ابوبللو. باويط

القرن السادس الميلادي.



اضحية ابراهيم بابنه اسحاق وسارة تنتظر، والحمل ينتبه، والمذبح قائم. عناصر تصويرية لقصص من العهد القديم.

دير ابوبللو، باويط القرن السادس الميلادي.



مبني في كاليا. قلاية وحنية بزخارف جداريه لصور المسيح داخل الصليب.

كاليا، غرب الدلتا. القرن الخامس الميلادي.



شاهد قبر عثر عليه في بلدة كوم الرحيب بالقرب من سمالوط . من الحجر الجيري، يمثل شاهد قبر علي هيئة (تابوت - ناسكوس) يمثل المتوفى في العالم الآخر يرتدي خيتون طويل بأكمام طويلة وعباءة تلتف حول الأكتاف ويمسك في يده اليمنى العصا المقدسة التأثرة بحياة الراهب أو الراعي الصالح وفي يده اليمنى يمسك الزهرة اللوتسية المقدسة الغامضة التي نجدها في صور بورتريهات الفيوم .

المتحف القبطي. القرن الثالث والرابع الميلاديين.

الفصل الثالث

مسيحية القرن الثالث ومرحلة التعديل

في الفصل السابق تعرضنا لمناقشة محور انتشار المسيحية في إطار الفلسفة الغنوسية التي استمدت قوتها من التراث المصري- اليوناني ومحاولات ملئ الفراغات العقائدية في مفهوم ديانة الرسل والأناجيل . على الرغم من محاولات العديد من العلماء تجاهل هذا التطور واعتباره خارج نطاق نشأة وانتشار المسيحية في مصر ، إلا أن الدراسات الحديثة قد حددت إلى حد ما طبيعة هذا الانتقال واعتبرت أن الغنوسية سبيل مرن مفتوح لقبول المسيحية عند المصريين. ولكن تتبقى لدينا المصادر والأدلة على ذلك ، فالتعاليم التي ظهرت في نجع حمادي تؤكد استمرارية الفكر الغنوسي – المسيحي في مصر. كذلك اتجهت بعض الدراسات الحديثة نحو إثبات وجود مسيحية خاصة خارج نطاق الإسكندرية ، مسيحية مصرية تميزت بموقفها الصارم ضد سلطة الكنيسة الدينية في الإسكندرية و ضد السلطة السياسية في الدولة الرومانية المتمثلة أيضاً في الإسكندرية ، فهي بمثابة حرب ضد الإسكندرية مستترة وخفية . تلك المسألة سوف نقوم بدراسة أسباب ظهورها ومقوماتها في هذا الفصل ، والذي نبدأه بتحديد أولى للمصادر التي تحدثت عنه وعبرت عن ملامحه منذ نهاية القرن الثاني وحتى نهاية القرن الثالث الميلادي .



أولاً: (يوسابيوس) ومشكلة الكتابة عن الكنيسة المبكرة في الإسكندرية

يقول (يوسابيوس) ، *"اجتهدوا أن ترسلوا نسخاً من رسالتنا إلى كل كنيسة، لكـــي لا تعطي فرصة لمن يخدعون نفوسهم بسهولة ، ونعرفكم بأنهم في الإسكندرية يحفظونه فـــي نفـس اليوم مثلنا، لأن الرسائل قد حملت منا إليهم ومنهم إلينا ، حتى أننا نحفظ اليـــوم المقــدس بنفـس الطريقة وفي نفس الوقت"* **(Eusc. Op. cit. V. XXV.)**

مفهوم النص يدور حول القرار الذي اتخذه المجمع الكنسي الذي عقد فـــي فلســطين بشأن تحديد ميعاد " عيد الفصح" تاريخ هذا المجمع تم تحديده بالصراع الذي دار حوله آنـذاك حوالي الفترة ما بين ١٧٠- ١٨٩م . صياغة الرسالة تحدد فترة انتهاء الصراع ، والـــذي ارتبط بالأسقف (فيكتور) أسقف روما عام ١٨٩م ، وأن هناك رسائل متبادلة بين فلســطين وروما والإسكندرية لتحديد موعد عيد الفصح . من المحتمل أن يكون هذا الحدث قد تم في زمن البطريرك (ديميتريوس) الذي رسم أسقفا على كنيسة الإسكندرية حوالي عام ١٩١.م.

نص(يوسابيوس) هذا يعتبر من الناحية المصدرية والتحليلية أول صياغة رســمية لدينا تحدد لنا أن هناك تواجد كنسي في الإسكندرية ينظر إليه من العالم الخــارجي. فــإذا مـا استبعدنا الحركات الغنوسية وفقاً لبعض الاتجاهات الدينية المنهجية المعارضة ، فإن التكويــن الحقيقي لكنيسة الإسكندرية يبدأ منذ تلك الفترة، وهي الفـــترة التـــي اعتـــبرت فيـــها كنيســة الإسكندرية مسيحية حقيقية محددة من خلال العقيدة والطقوس الكنسية المتوافقة معاً. لم يحدث قبل هذا التاريخ أن تتكون لدينا حقيقة مفصلة عن موقف ديني لكنيسة الإسكندرية في المصـادر التاريخية اللاهوتية، تلك الفترة تتزامن مع ظهور أربع شخصيات لاهوتية كنسية في الإسكندرية حققوا مفاهيم المسيحية الحقيقية، وحاولوا على قدر اســتطاعتهم تعديــل الرؤيــة الغنوسـية السابقة لهم في إطار كنسي محدد ، وهم (بانتينيوس، كليمنت، ديميتريوس، اوريجانيس.)

النص السابق عند يوسابيوس يحدد لنا تقريباً بداية الكيان الكنسي الحقيقي في الإسكندرية، ويبدو أن تلك هي البداية التي أعجبت يوسابيوس . وهى الفترة التي رأى فيها مستوى كنسيا وعقائديا يتفق مع ميوله ومع مسيحية القرن الرابع الميلادي ، وتحقق لديه مع (جبهة المعارضة ضد الغنوسية) مفهوم المسيحية العالمية ، الذين ظلوا يبحثون عنها في مصر خلال القرن الثاني الميلادي.

ولكن يجب أن نشير إلى بعض الحقائق الهامة لتأكيد تلك الرؤية ، فالوضع الكنسي في الإسكندرية بالفعل يبدو غامضاً تماماً حتى بداية القرن الثالث الميلادي ، حتى أننا نجد صعوبة بالغة في تصديق أخبار كثيرة وردت في كتب عديدة عن التاريخ المسيحي في مصر فاقدة للمصداقية المصدرية منذ عهد مرقس وحتى ديميتريوس ، فمن خلال يوسابيوس أقدم مصدر تاريخي كنسي باق (سليم) حتى الآن يمكن تحديد تلك المسألة.

من المعروف أن يوسابيوس حينما وضع مؤلفه تاريخ الكنيسة ، كان قد زار مصر والإسكندرية أثناء وبعد اضطهاد دقلديانوس في بداية القرن الرابع الميلادي. كذلك اعتمد تماماً على كل المؤلفات (كليمنت وأوريجنيس) الأصلية قبل تحريفها أو تعديلها، وكذلك رسائل الأسقف (ديونسيوس) . ويبدو أنه كان مطلعاً على العقائد الغنوسية وتطورها وكتب الشهداء والقديسين وغيرها من الكتب التي كانت متوفرة آنذاك ولم تصل إلينا . على الرغم من ذلك، فإن معلومات يوسابيوس عن أساقفة الإسكندرية منذ عهد (مرقس) وحتى عهد الأسقف (ديميتريوس) كانت شحيحة جداً وتقتصر على اسم الأسقف وموعد توليه الأسقفية فقط لا غير . بل أن الباحث المدقق في كتابه يجد أنه بدأ الحديث بإسهاب مبالغ وتفاصيل كثيرة عن مفهوم المسيحية في كنيسة الإسكندرية وعلمائها اللاهوتيين فقط منذ عهد ديميتريوس وكليمنت وأوريجنيس.

هناك معلومة تكاد تكون الوحيدة المفصلة في تاريخ المسيحية الكنسية خلال القرن الثاني مرتبطة فقط بالأسقف مرقس (مركيانوس) الأسقف الثامن وشيعته المرقسية التابعة للمذهب الغنوسي عند فالنتينيوس . تلك هي المعلومة الوحيدة الكنسية التي نقلها يوسابيوس من إيريانوس . والسؤال هنا ! إذا كانت هناك فرصة مواتية ليوسابيوس في التعرف على معلومات هامة عن هؤلاء البطاركة في كنيسة الإسكندرية في القرن الثاني، فلماذا لم يدونها

في كتابه ؟ . للإجابة لو فرض ذلك فهي إما إن تكون شبيهه بمعلوماته عن الأسقف مرقس (مركيانوس) وشيعته الغنوسية ، وهو الأمر الذي يذهب بنا إلى اعتبار أن المسيحية المبكرة في مصر -عقيدة وطقوسا كنسية - كانت غنوسية الطابع . هذا الأمر بالطبع مرفوض لدى يوسابيوس، وكذلك لدى رجال الكنيسة في العصور اللاحقة عندما بدءوا يسجلون تاريخهم وبصفة خاصة بعد الفتح العربي . أو أن يكون بالفعل الكيان المسيحي النقي لم يحدد بعد ، ولن بدايته التي تتفق مع أهواء يوسابيوس وغيره من المؤرخين جاءت في أفكار كليمنت وأوريجنيس. ومن ثمة يمكن القول بان البداية الحقيقية لكنيسة الإسكندرية (طقوسا وعقائديا) جاءت مواكبة لظهور أفكار جديدة عملت على تعديل الفكر الغنوسي المسيحي في مصر وتنقيته من الشوائب الخيالية وهذبته من السحر والشعوذة والدجل الذي يتصف به من وجهة نظر جبهة الأعداء. من خلال ما سبق نجد أن هناك حالة من الرفض المستتر للوجود الغنوسي في تطور الديانة المسيحية في مصر ، بالرغم من أن أناجيل (نجع حمادي) تثبت حتى الآن أنها نموذج للمسيحية المصرية المستمدة من الأصول الغنوسية المعمول بها في القرن الثاني الميلادي.

تلك الآراء لم تكن جديدة ففي عام (١٩٥٣) نشر (Telfer) بحثاً حول تعاقب الأساقفة في مصر، اتجه فيه إلى إثبات هذه الآراء ، التي اعتبرت أن المسيحية الحقيقية (مذهبا وطقسا) بدأت في كنيسة الإسكندرية عام ١٩٣.م ، أي مع تولي البطريرك (ديميتريوس) الأسقفية. (Telfer) رفض أن يعمم الغنوسية في تلك الفترة السابقة عن التاريخ الذي حدده ، بل ذهب إلى قلة المصادر واعتبر أن البرديات المبكرة ما هي إلا نوع من التطوير الديني لليهودية في مصر. (روبرت) رفض آراء (Telfer) في بحث عام (١٩٥٤)، واتجه نحو المدرسة القديمة التي تميل إلى اعتبار أن البرديات والنصوص الإنجيلية دليل على تواجد المسيحية في مصر، بل أكد على تبشير مرقس بالمسيحية في الإسكندرية . مدرسة (روبرت) كبيرة وتضم بعض العلماء الواقفون على أن برديات مصر الوسطى والعليا التي ترجع إلى الفترة من بداية القرن الثاني حتى نهايته ، كانت خاصة بطائفة مسيحية استمدت أصولها وتعاليمها من كيان أسقفي ثابت في كنيسة الإسكندرية . ولكن أين الدلائل التي تؤكد ذلك؟ لمر قس أو أنيانوس ، ميليوس، كرذونوس، بريموس، يسطس، أوفانيوس، ومركيانوس

(صاحب الشيعة الغنوسية)، كلاديانوس، أغريبنوس، يوليانوس . هؤلاء هم أساقفة كنيسة الإسكندرية في القرنين الأول والثاني ، لا نعلم عنهم سوى موعد توليهم الأسقفية وموعد وفاتهم.

من هذا المنطلق، ومن خلال ما تقدم حول إمكانية قبول المصريين للمسيحية في إطار غنوسي، نحاول الآن أن نغوص شيئاً فشيئاً في مرحلة (التعديل) التي حدثت في نهاية القرن الثاني وبداية القرن الثالث الميلادي على الأصل الغنوسي.

ثانياً: كليمنت والصراع بين المسيحية العالمية والمحلية في مصر

هو "تيتس فلافيوس كليمنيس" T.F.Clemens أثيني الأصل كان وثنياً في حياته، دارساً للفلسفة اليونانية ، متعمقاً في فلسفة أفلاطون ، ولكنه ارتحل من أثينا بحثاً عن العلم المتطور في البلدان حتى استقر في الإسكندرية. ولا نعرف بالضبط موعد حضوره، ولكنه وكأي طالب علم قادم للإسكندرية كان عليه أن يحتك دائماً مع علماء مدرسة الإسكندرية الوثنية والغنوسية في تلك الفترة، وهنا تعرف على (بانتينيوس) Pantaenus وجد في تعاليمه جاذبية خاصة ، فلازمه واصبح المساعد الأول له.

من الثابت لدينا أن كليمنت ولد في أثينا في الفترة ما بين ١٥٠/١٥٥ م، بينما مجيئه الي مصر لم يحدد له تاريخ معين ، ولكن بعض العلماء ذهبوا على أن (كليمنت) دخل المسيحية في الإسكندرية وعمره حوالي أربعون سنة ، أي حوالي الفترة ما بين ١٨٥-١٩٠م ثم رحل إلي فلسطين في الفترة ما بين ٢٠٢/٢٠٤م معنى ذلك أن (كليمنت) قضى في الإسكندرية وهو مسيحي فترة تتراوح ما بين ١٠/١٤عام وهي فترة وجيزة جداً حتى تكون لتعاليمه تأثير واضح في تطور المسيحية في الإسكندرية . يدعم ذلك أن كليمنت حينما وصل إلى مرحلة النضج اللاهوتي كان في فلسطين ، بل وهناك دوّن كل أعماله الكتابية اللاهوتية.

من هنا يبدأ حديثنا حول أسباب رحيله ومعطيات تعاليمه التي دونها في صورة أفكار لاهوتية في فلسطين وموقفها من الفكر السائد في الإسكندرية.

يقول كليمنت: *"وهي مجرد تسجيل بسيط غير مزوق للكلمات القوية الحية التي كان لي حظ سماعها، وتصوير للأشخاص المباركين والبارزين، من بين هؤلاء ذلك الأيوني الذي كان في اليونان، وآخرين في اليونان العظمي (جنوب ايطاليا)، وإحداهما من سوريا الوسطى، والآخر من مصر، وكان هناك أخرين من الشرق، إحداهما آشوري والآخر عبري من فلسطين، ولكن عندما*

قبلت هذا الأخير كان في الواقع هو الأول بالنسبة لمقدرته بعد أن تصيدته في مخبئه في مصر وارتحت"
(Clement.Str.1.1.31-32)

المقصود من الشخصية التي قابلها في مصر هو(بانتينيوس) ، ولكننا نلاحظ أن وصف كليمنت له" *بالعبري في فلسطين* " ، جعل بعض العلماء يتجهون إلى اعتبار (بانتينيوس) يهودي (مُصلح ديني) جاء إلى الإسكندرية من اجل القضاء على الفكر الغنوسي. البعض الآخر اتجه نحو أن (بانتينيوس) من صقلية مستندين إلى قول (كليمنت :

" *تعرفت عليه بمساعدة مجموعة من الصقليين في الإسكندرية* ".

عموماً الاتجاه الأول حول عبرانية بانتينيوس قد يبدو مقترناً بمفهوم عبارة " *وتصيدته في مخبئه في مصر* " ربما تعني أن بانتينيوس كان منبوذاً أو مطروداً حتى يختبئ، ويبدو أن علاقة كليمنت و بانتينيوس كانت سرية . على أية حال الاتجاه نحو تعاليم بانتينيوس يبدو صعباً في ضوء غياب المعلومات المفصلة عنه وعن تعاليمه، فقد كان رافضاً للفكر الغنوسي ولبعض آرائهم اللاهوتية، وانه أول من رفض فكرهم حول أساطير العوالم الكونية في تفسير الفكر اللاهوتي للمسيح . فقد كان من أوائل اللاهوتيين الذين اعتمدوا على اللوجوس (*الكلمة*) كأساس ثابت نقي لا غيره في عملية الخلق في العقيدة المسيحية. ربما هذا الاتجاه اللاهوتي الجديد كان أحد أهم أسباب ارتباط كليمنت ببانتينيوس فلازمه واصبح المساعد الأول له. وقد يبدو هذا الاتجاه هو السبب أيضاً وراء اختباء بانتينيوس ، الذي يحتمل انه كان يقاوم من معلمي الغنوسية في مدرسة الإسكندرية العلمية آنذاك. على العموم، علاقة كليمنت ببانتينيوس يحتمل أنها كانت علاقة خاصة ومحددة وليست علاقة عامة أو مؤثرة على شعب الإسكندرية، بل أن تعاليمهما اتخذت منهج جديد في الفكر اللاهوتي ذاع صيته على أيدي من جاءوا بعدهم أمثال اوريجنيس و ديميتريوس، وبالتالي التصقت ببانتينيوس وكليمنت بداية مرحلة التعديل في الفكر المسيحي المحلي في مصر.

(يوسابيوس) أشار دون أن يذكر لنا مصدر معلوماته. أن كليمنت تولى مدرسة الإسكندرية اللاهوتية عقب رحيل بانتينيوس ، في الحقيقية ليس لدينا معلومات محددة عن طبيعة تلك المدرسة قبل (كليمنت) والممارسات التي كانت تؤديها لخدمة العقيدة المسيحية

آنذاك. فلا نستطيع أن نقف على أرض ثابتة في تطورها منذ مرقس وحتى ديميتريوس، ولكن يبدو أن هوية المدرسة اللاهوتية المزمع وجودها كانت مرتبطة فيما قبل (كليمنت) بالفكر الغنوسي، وهي تمثل الفكر المضاد للكنيسة والمسيطر على وضع الانتشار المسيحي في مصر. ولكن بظهور بانتينيوس وكليمنت بفكر مضاد ومعدل للفكر الغنوسي السائد، حدد وجود المدرسة اللاهوتية التي تميل للفكر الكنيسة في القرن الثالث الميلادي فأرخت منذ تلك الفترة، واختلفت المعلومات السابقة تاريخياً . هذا ما يفسره صراع الكنيسة والمدرسة في عهد اوريجنيس ثم خضوع المدرسة تماماً للفكر الكنيسة خضوعاً كاملاً وبصفة خاصة بعد الاعتراف بالمسيحية وتزود الكنيسة بالسلطة السياسية والدينية.

ولكن ما هو الفكر الجديد عند (كليمنت) الذي ساهم في تحديد مرحلة تاريخية هامة في تاريخ الكنيسة السكندرية؟

كليمنت رجل من الطراز الأول ، يحدد أهدافه قبل الاقتحام ، فهو يعترف تماماً بأهمية العلم والمعرفة القائمة على الفرض والاستنتاج والواقع والمنطق الفلسفي ، ولكنه ربط ذلك تماماً بالإيمان الروحي المجرد تماماً من الأهواء الشخصية. بل أنه في بعض النقاط أضاف للفكر الغنوسي واختلف معهم في نقاط أخرى ، وبصفة خاصة أفكار باسيليدس وفالنتينيوس . في الحقيقة كليمنت لم يرفض الفكر الغنوسي تماماً ولكنه فضل الإيمان (ἡ πιστις) على العلم والمعرفة (γνωσις)، (Clement. Str. 1.20.100) وعلى الرغم من كونه قد أعطى للمعرفة القدر الأكبر من اهتمامه ، إلا انه أعطى الإيمان أولوية خاصة في دخول المسيحية. هذا المفهوم على الرغم من كونه قريب من النظرية الغنوسية، إلا انه يهدم أصول الفلسفة التي تعتمد على المعرفة في الوصول إلى الإيمان الكامل.

(كليمنت) ألغى العوامل الكونية في الفكر الغنوسي، ورفض الطابع الأسطوري الخيالي فيه، واعتقد فقط في اللوجوس (*الكلمة*) وراح يفسر ظهوره وقدومه وتجسده في رؤية جديدة متطورة من الفكر الغنوسي الذي رفضه كنظرية وقبله كتعاليم تطبيقي. فهو يقول ،

" *اللوجوس هو الذي خلق العالم، وكل ما يوجد في الكون قد وجد به وله، وهو أيضا الذي مع الأب والروح القدس يكون الثالوث الإلهي، وهو الذي أيضاً نستطيع عن طريقه أن نعرف الأب، إذن اللوجوس كان موجوداً مع الأب قبل أن توجد كل هذه الكائنات، وأن عملية*

التجسد التي قام بها اللوجوس لم تنقص شيئاً من عظمته وسموه (مساواة بين الأب والابن)، فالكلمة صار جسداً، هذا الكلمة هو نفسه الذي ولد من الأب قبل كل الدهور لوجوس واحد مولود من الأب" **(Clement. Exc. Theod. 7.4,)**

أيضاً يقول في شرحه للتجسد الإلهي على الأرض : *" أن المرات التي ظهر فيها اللوجوس في العهد القديم (على الأنبياء والفلاسفة) هي إعداد للظهور الأعظم أي التجسد، ولكن لما جاء ملئ الزمان، أرسل الله ابنه مولوداً من امرأة، مولوداً تحت الناموس، أي أن هذا الظهور الأخير أي التجسد يختلف تماماً على الظهورات السابقة فهو شئ جديد لعالم جديد يظهر لشعبه بطريقة جديدة "* **(Clement. Op. cit. 8.1-4)**

اعتقاد كليمنت في اللوجوس (الكلمة) حقق نظرية هامة في الفكر الديني المسيحي، فهو من جانب أعطى الفلسفة اليونانية الريادة في التفسير الديني للمسيحية، ومن جانب آخر، أعطى للكتاب المقدس (أناجيل التلاميذ) أهمية قصوى لم تكن متوفرة لديهم في العقيدة الغنوسية. فقد اهتم كليمنت في أحاديثه بالكتاب المقدس ، واعتبره سلاح يمكن مقاومة مفهوم المحلية التراثية للمسيحية الممارسة في مصر تحت ظل الغنوسية. وبالتالي كليمنت *(الدارس المتعمق في الفكر الفلسفي العالمي)* سعى إلى وجود مسيحية عالمية تقبل في أي مكان على الأرض بفكر واحد وعقيدة واحدة ، وهو الأسلوب الواضح في شخصيته الفلسفية والنقدية.

إن دراسة الأفكار عند كليمنت حول مفهوم المسيح وعملية الخلق ، أحدثت نوعاً من الاختلاف لا يزال قائماً بين العلماء حتى الآن ، وذلك من أجل تحديد ماهية هذه التعاليم من كونها موجه جديدة متطورة من العقيدة الغنوسية ، أم هي نتاج فكري معدل رافض لمفهوم المسيحية المحلية الممارسة في مصر آنذاك والتي كان يرفضها الغرب بصورة مباشرة ومصدق عليها في أعمال (جبهة الأعداء). ويبدو انه من الجائز أن تكون آراء كليمنت ما هي إلا رد فعل لما نشره هؤلاء اللاهوتيين عن المسيحية الغنوسية الممارسة في مصر، والتي استمرت منذ دخول المسيحية فيها حتى مجيء كليمنت ، ولا ننسى أن التربية الغربية لكليمنت قد ساهمت بصورة كبيرة في تكوين آراءه ، التي أدت في النهاية إلى رفض تعاليمه في الإسكندرية مما اضطره إلى الرحيل إلى فلسطين وإنجاز تعاليمه هناك.

يوسابيوس في اكثر من موقع أكد على أن تعاليم كليمنت مقبولة في فلسطين ، وذلك ربما يرجع لفكرة العالمية في تعاليمه تجاه الديانة الجديد . فإن أسقفية فلسطين آنذاك (أورشليم وقيصرية) كانت تعاني من ضغوط هرطقية يهودية الطابع والمصدر والبيئة في محاولة مستمرة لإخضاع المسيحية لها، بالإضافة إلى الموقف السياسي للحكومة الرومانية حتى عهد (سبتميوس سيفيروس) في بداية القرن الثالث الميلادي كان لا يزال يجد صعوبة في التفرقة بين اليهودية والمسيحية. وبالتالي فإن تعاليم كليمنت حول الفصل بين المسيحية كديانة عالمية بلا حدود حضارية، وبين الحدود التراثية المحلية المسيطرة عليها مثل الغنوسية في مصر واليهودية في أورشليم . كانت السبب وراء قبول تعاليمه في فلسطين وجذبه إليها واحترامه هناك ، الأمر الذي جعله يدون كل تعاليمه فيها ، وهو نفس السبب الذى يحتمل انه كان وراء رفض تعاليمه في مصر، أما من قبل الكيان الغنوسي القوي، أو من قبل الكنيسة . يضاف إلى ذلك فشله في إثبات وجود (إنجيل مرقس) ، وتشككه في قدرة مرقس اللاهوتية والعلمية والتاريخية على كتابة إنجيله بعد أن ناقش علاقته مع بطرس بصورة متخصصة. هذا الموقف بالطبع كان مرفوضاً في كنيسة الإسكندرية التي اعتبرت مرقس رائدها الأول في المسيحية. وفي الحقيقة موقف كليمنت من إنجيل مرقس لم يفسر حتى الآن ، فهو يعتبره مجهول، محذوف، معدل على يد الكربوكراتيين ، ولكن الحقيقة تثبت أنه فشل في إدراجه ضمن التعاليم والكتب التي ساهمت في نشر المسيحية في مصر، فكيف يكون هو المبشر فيها و إنجيله ليس دستوراً فيها ؟ .

من خلال ما سبق يمكن أن نرجع أن السبب الحقيقي وراء رحيل كليمنت من الإسكندرية بعد الاضطهاد الذي حدث في عهد الإمبراطور (سيفيروس) عام ٢٠٤م كان لاتجاهاته التفسيرية اللاهوتية الجديدة في العقيدة المسيحية ، وأن مسألة الرحيل ليست لها علاقة بمفهوم الاضطهاد الذي كان حادثاً في فلسطين ومصر على السواء . النظرة الواقعية التي اتبعها كليمنت في البحث عن مجتمع مسيحي عالمي يتقارب مع مفهوم الفكر الفلسفي اليوناني زمن الإسكندر ومفهوم العالمية الهلينستية ، وهو مفهوم غربي ولا سيما في الفكر الأفلاطوني والأرسطي ، فهو يريد مجتمع يواجهه مشاكله بنفسه وليس بالهروب منها بالسحر والشعوذة والمبالغة في الروحانيات غير المجدية . فقد رفض هذا الأسلوب تماماً في محاولة

الخروج من المسيحية المحلية إلى العالمية ، وكذلك عمل على تهذيب وتعديل الفكر الغنوسي، وكان صعباً عليه أن يمارس تلك المحاولات في مصر، وبالتالي سعى إلى تطبيقها في أورشليم ونجح في ذلك ، ولكنه ترك تأثيرا قويا في المبادرة بالتعديل الفكري ، وبالتالي يعتبر من مطوري العقيدة المسيحية في مصر بطريقة غير مباشرة.

ثالثاً: اوريجنيس (مرحلة التعديل والانشقاق)

يعد (اوريجنيس) Origen من اعظم اللاهوتيين المسيحيين فـــي العـــهد المســيحي المبكر، ويبدو أن حديث يوسابيوس عنه كان قائماً بالفعل على دراسة واعية وإعجـــاب شــديد بهذا الرجل ، حتى أنه تجاوز في تفسيره كثيراً من الأمور التي أوردها عنـــــه ، وهـــي قابلـة للمناقشة هنا.

يبدو من حديث يوسابيوس أن طفولة اوريجنيس كانت قائمة على التعليــم والإيمــان، وأنه درس الإيمان المسيحي (على ما يبدو) على يد كليمنت(؟) ، بينما كانت تربيته وتثقيفه في العلوم والفلسفة اليونانية على يد والده (ليونيدس) ، ثم أعقب ذلك تعمقه في دراســـة الأسفار اللاهوتية في تلك المرحلة السنية المبكرة ، وعلى الرغم من صعوبة تصديق هذا ، إلا أننا نفتقد للمصادر الأخرى التي يمكن من خلالها نقد آراء يوسابيوس.

يوسابيوس أشار في فترة طويلة عن ظروف نشأة اوريجنيس في بيت امـــرأة ثريـة كانت تعامله بإكرام عظيم هو وشخص آخر، وصفة يوسابيوس (بالهرطوقي بولس Παυλος) الذي كان يعيش في الإسكندرية وقتئذ ، وأنه من مواليد إنطاكية . ويبدو من حديث يوســابيوس عن بولس أنه (غنوسي) ولديه شعبية كبيرة واتباع يترددون عليه في منزل تلك المرأة ، ولكن يوسابيوس حاول أن ينفي أية علاقة بين اوريجنيس و بولس يقول:

• ورغم أن اوريجنيس كانت تلزمه الضرورة ان يختلط به(بولس) فانه من ذلك الوقت فصاعداً قدم دلائل قوية على رسوخ قدمه في الإيمان . لأنه بسبب مقدرة بولس في المناقشة كانت تأتيه جموع كثيرة ليس من الهرطقة فقط بل ايضاً من شعبنا (المسيحيين) ورغـــم ذلـــك فلــم يغــره اوريجنيس قط للاشتراك معه في الصلاة، لأنه تمسك بقوانين الكنيسة رغم أنه كان ولداً.

(Euseb.V1.11.14.11)

بعض العلماء اتهموا يوسابيوس بأنه أغفل بعض المعلومات الحقيقية عن حياة اوريجنيس الأولى ، والتي تتسم باتصاله المباشر بالفكر الغنوسي والتعلم ودراسة أفكارهم الروحية والعقائدية . ولكن بتحليل رؤية يوسابيوس عن فكر اوريجنيس النظري والتطبيقي، نجد أن اوريجنيس قد نما في جو غنوسي بحت ، محصوراً بين التعديل الغنوسي -المسيحي الذي تعلمه من كليمنت (استناداً إلى لقول يوسابيوس) وبين الغنوسية الروحانية التي عاش بجوارها في منزل المرأة الغنية ، هذا الأمر جعل بعض العلماء يحاولون مرة أخرى إعادة دراسة الفكر اللاهوتي عند اوريجنيس بعد اكتشاف كنز نجع حمادي عام ١٩٤٥م والذي يحتوي على مجموعة كبيرة من الأناجيل بها الكثير من التأثيرات الفكرية الأوريجينية في سياق التعليم والأفكار الروحانية ، والتي اشتهرت بها الجماعات الرهبانية الأوريجينية التي انتشرت بعد وفاة اوريجنيس وازدهرت منذ نهاية القرن الثالث وحتى القرن الخامس الميلادي.

هذا الاتجاه أشارت إليه دراسة (كوزيبل) الذي عقد مقارنة بين أفكار اوريجنيس وإنجيل الحق المنسوب مجازاً للغنوسي فالنتينيوس ، وقد أشار (كوزيبل) إلى أن هناك تقارب كبير بين الفكريين ، وان هناك معايير جديدة تطلب منا إعادة صياغة فكر اوريجنيس مرة أخرى بما هو خاص بتطور مسيحية خارج كنيسة الإسكندرية ، أو بمعنى آخر ضد كنيسة الإسكندرية.

مفهوم إثبات غنوسية اوريجنيس لا تزال غير أكيدة ، ولكن تأثره بالغنوسية بما هو متفق مع سير الأحداث الدينية بعد ذلك ، يؤكد أن اوريجنيس كان على اتصال قوي بهذا الفكر في الإسكندرية ، فضلاً عن كونه الأرضية الفكرية الوحيدة التي جمعت بين الفلسفة والمسيحية معاً في مصر آنذاك . من هنا اتجهت بعض الآراء إلى اعتبار اوريجنيس (مجازاً) أحد مطوري الفكر الغنوسي في مصر. معلومات يوسابيوس عنه تدعم ذلك ، فنجد حياته تميزت بالزهد والتقشف متأثرا بالجانب التطبيقي للفلسفة الغنوسية على يد فالنتينيوس . الأمر الذي وصل إلى حد إقدامه على خصي نفسه بيده ، منفذاً ما جاء به حرفياً (حسب قول يوسابيوس فقط) (؟) في إنجيل متى. وعلى الرغم من أن هذا المبدأ لم يكن معروفاً أو مقدساً في الكنيسة أو عند الرسل ، أو عند (متى) صاحب الآية ، فهو أيضاً أحد الأسباب التي منعته من تقلد المناصب الكهنوتية في الكنيسة السكندرية . إلا أن اقتحام اوريجنيس هذا العالم ينم عن معرفة كاملة بروح الزهد والتقشف والتعذيب الجسدي والنفسي والبعد عن الشهوات من أجل الوصول

إلى الكمال الديني، تلك المعرفة لم تكن تعاليم مسيحية خاصة بالكتاب المقدس، بل كانت نمـــاذج
تطبيقية غنوصية في تعاليم باسيليدس وفالنتينيوس . من هنا وضع اوريجنيس فرضـــاً جديـداً
على المجتمع الغنوصي آنذاك، وهو علانية التأثير الذاتي (الروحاني) في عملية التعليم والإرشاد
بالمسيحية، فبعد أن كانت تلك الأعمال من أسرار الفكر الغنوصي ضمـــن تعاليمـــهم السـرية،
أصبحت علانية أن تبدأ بنفسك أولاً فتكون أكثر إقناعاً وخضوعاً للإيمان ، وبالتالي يمكن القـول
بأن تلك القاعدة أحد أقيم وأسمى حدود الفكر الرهباني الأصلي في مصر والذي ســوف يبـدأ
انتشاره تقريباً عقب وفاة اوريجنيس في النصف الثاني من القرن الثالث الميلادي.

مسألة وجود دافع فكري وإيماني عميق جعل اوريجنيس يتجرد من رجولتـــه ومتـع
الدنيا، ويجعل جسده معرضاً للأمراض من جراء فعلته هذه ، وتؤكد تأصله وتعمقه فـي الفكـر
الغنوسي، على الرغم من أن يوسابيوس يعد المصدر الوحيد لتلك السباب، إلا أن اوريجنيس لم
يتحدث عن هذا الفعل أو عن أسبابه معتقداً أنها حرية شخصية. وبالتـــالي اعجـب بجراءتـه
(ديميتريوس) أسقف كنيسة الإسكندرية، وطلب منه أن يتولى المدرسة اللاهوتية حسب روايـة
يوسابيوس، بل وتقبله كمعلم للمسيحية، إلا انه رفض الاعتراف به في السلك الكـــهنوتي فـي
الكنيسة. هنا يحدث الخلاف بين الاثنين وبداية انشقاق مسيحي محلي في مصـــر بيــن سـلطة
الكنيسة وبين مفهوم المسيحية الحرة . ولكن كيف حدث هذا الانشقاق وما هي حدوده وأهدافه؟
ولكي نصل إلى إجابة حقيقية بعض الشيء في ضوء ما توفر لدينا من مصادر، يجب أن نتطرق
فكر اوريجنيس اللاهوتي بحذر لأنه معدل ومتغير بعض الشيء منذ القرن الخـــامس ، وليـس
لدينا ما يثبت عكس ذلك ، من هنا نحاول أن نقترب من المفهوم العام للاهوته وكيف ساهم فـي
حدوث الانشقاق الذي تميزت به المسيحية في مصر منذ منتصف القرن الثالث وحتـــى الفتـح
العربي تقريباً.

يذهب أحد تلاميذ اوريجنيس وهو (جريجورى تومـــاتورجس) Thoumatourgus
في قوله عن مفهوم وأسلوب تعليم اوريجنيس:

*" تدريب النفس عنده جاء لتحقيق الفضائل الفلسفية بالزهد والتقشف ، وكانت فلسفته تعتمد علـــى
اعتبار أن الفلسفة هي التأملات العقلية نحو الحقيقة، التي تتركز فقط على الحق المطلق للكتـــاب
المقدس، حيث تصل الحكمة فيه إلى ذروتها في معرفة الله ...، كما أن اوريجنيس قد أمرنـــا أن*

تجمع كتابات الفلاسفة والعلوم عند عداء الفكر الفلسفي السابق، وحذرنا فقط من اتباع كلام الأبيقوريين، الذين ينكرون وجود العناية الإلهية، أما الباقين ، فكنا ندرسهم كحقائق مصدقة مؤمنين بها تماماً.

كان الهدف الأساسي عند اوريجنيس من الناحية اللاهوتية، هو إثبات اصطلاح (الله - الإنسان) ، لكي يدل على أن الله لم يكن فقط بعد التجسد ، بل كان إنساناً أيضاً . فإن اوريجنيس أرجع كل شيء إلى الله ، فهو يمثل لديه النشاط والطاقة والحياة ، وهو الخالق الذي خلق كل شيء عن طريق الكلمة ، فهو يحلل وينتج عن طريق اللوجوس.

الله عند اوريجنيس كان منذ الأبد خالقاً ، عن طريق اللوجوس خلق العالم الإلهي، الذي يعتمد على عاملين هامين ، العامل *الأول:* هي (الأرواح) ، فقد خلقها مخلوقات تتمتع بحرية كاملة ومتساوية في كل شيء ، إلا أنها بالطبع تنقص عنه ، وتركها حرة في الاختيار (لاحظ مبدأ الحرية في الاختيار من أهم سمات المسيحية بعد ذلك) ، وخيرها بين ثلاث ، أما أن تتحد معه على المحبة وحب الخير، أو تعصيه وتتمرد عليه ، أو أن تحيا بعيداً عنه حرة طليقة وتسقط من الملىء الأعلى . النوع الأول اتحد مع الرب وهم الملائكة ، والثاني تمرد وكانوا الشياطين ، والثالث اختار الحرية والانطلاق وكانوا جماعة البشر.

العامل *الثاني:* هو الذي يتكون منه العالم المخلوق ، فهو المادة ، فهي ليست حقيرة أو خراب شديد مثل الفكر الغنوسي ، بل هي مادة خلقت من الله . هذه المادة مع الروح هما العنصران الرئيسيان وراء تكوين الجنس البشري ، الذي سكن الأرض من أجل هدف واحد وهو عمل الخير من أجل العودة للسكنى مع الرب.

من منطلق عملية الخلق عند اوريجنيس ، فسر عملية قبول ميلاد المسيح وموته وقيامه ، وهي أيضاً تكمله بأسلوب آخر للنظريات السابقة ، تتلخص في أن الأرواح الوسطى (البشرية) التي سقطت إلى الأرض باختيارها في صورة بشرية ، لم تسقط جميعاً، بل تخلف عنها (روح واحد) التصق باللوجوس قبل السقوط ، ورفض أن يسقط بشرا ، وظل ساكناً في السماء متحداً مع اللوجوس ، لذلك عندما جاء ملىء الزمان ، وعندما أرسل الله ابنه مولوداً من امرأة ، فإن هذه الروح صارت روحاً للإنسان يسوع المولود بعد التجسد . معنى ذلك أن الله قد أرسل اللوجوس ومعه تلك الروح البشرية كوسيط مرور للوجوس إلى العالم المادي،

وبعد ذلك اتحدت مع يسوع المسيح قبل ولادته (وهي ما يحقق لأول مرة طبيعة المذهب المصري بعد ذلك) وليس بعد عمادته مثلما جاء في الفكر الغنوسي ، وبالتالي صار عند يسوع ثلاث أرواح أساسية هي اللوجوس(عقل الله) والروح البشرية الطاهرة (الإلهية) وروح الإنسان العاقلة(في الجسد) ، وقد فسر اوريجنيس هنا تلك الروح البشرية التي لم تسقط واتحدت باللوجوس ، هي في الحقيقة روح مثل أرواحنا تماماً ، لذلك فأن المسيح عندما جاء ، فقد جاء ليخلص أرواحنا التي هي مثله تماماً ، ولكنها بلا خطيئة . وعلينا أن نجرد أرواحنا من الخطايا حتى نصل إلى درجة نقاءها الأولى.

من خلال ما سبق نجد أن تعاليم اوريجنيس اللاهوتية تقدمت بخطوات واسعة إلى الأمام بالمقارنة بالفكر الغنوسي ، فإن محاولة تبسيط الفكر اللاهوتي بعيداً عن التخيلات الأسطورية ، وكذلك الاعتماد على ضرورة الحرية في التكوين البشري وفي الاختيار العقائدي، بالإضافة إلى سلوكه الشخصي في الزهد والتقشف، جعله قريباً من العامة تماماً، مما زاد من شهرته وانتشرت على أثرها تعاليمه بصورة كبيرة تفوق فيها على رجال الكنيسة آنذاك.

نتوقف عند إرساء مبدأ الحرية في التعامل مع الدين، تلك القضية التي صارت صراعاً بين أنصارها من المسيحيين أصحاب مبدأ الحرية في التعامل مع الدين وبين سلطة الكنيسة التي تري أنها صاحبة السلطة الدينية في العقيدة وممارستها. ويبدو أن هذا الانشقاق هو ما سوف ويعرف (*بمسيحية خارج الإسكندرية*) والتي تكونت من أجل تطبيق أفكار اوريجنيس وبصفة خاصة في الشق الرهباني و في بعض كنائس مصر الوسطى والعليا. عموما جميعاً كانوا على خلاف حاد مع كنيسة الإسكندرية كل حسب رؤيته الخاصة ، بينما تجمعهم خاصية واحدة ترفض الخضوع لسلطة الكنيسة في الإسكندرية.

في الفترة ما بين ٢١٣/ ٢١٥ م، رحل اوريجنيس للمرة الأولى إلى قيصرية في فلسطين وقد علل العلماء أن سبب الرحيل طبقاً لحديث يوسابيوس كان خاصاً بالاضطرابات التي حدثت في الإسكندرية عقب زيارة الإمبراطور(كارا كلا). وفي عام ٢٢٨ م قام اوريجنيس برحلة أخرى إلى فلسطين بغرض القضاء على هرطقة دينية هناك كلفه بها ديميتريوس أسقف كنيسة الإسكندرية ، إلا أن اوريجنيس لم يعود إلى الإسكندرية، وفضل البقاء في فلسطين ، يبدو أن هناك أسباب وراء هذا الاختيار والاستقرار في فلسطين ، وأن ما حدث من رد فعل

غاضب من كنيسة الإسكندرية آنذاك والمتمثل في شخصية ديميتريوس . يجعلنا نفترض أن اوريجنيس كان يرى في نفسه أنه أحق بتولي الأسقفية . وأنه بعلمه وخبراته وإعجاب المسيحيين به قد يجعله يتبوء هذه المكانة بصورة عظيمة. ولكن يبدو أن هناك اتجاهاً بدأ ينمو داخل الكنيسة يمنعها من الاعتراف بأوريجنيس أسقفاً أو ينال آية رتبة كهنوتية ، ويمكن تعليل ذلك بأن اوريجنيس كان مطبقاً للفكر الغنوسي الذي يعتمد على الأفكار الجريئة وحرية المعرفة بلا حدود ، وأنه مطبق لها على نفسه أولاً ، بينما كنيسة الإسكندرية آنذاك كان ينمو بداخلها مفهوم السلطة المدنية والدنيوية ، وهو التأثير الغربي الذي حاول أن يقاوم فيما قبل إصحاب الأفكار الجريئة الجديدة ، التي تسحب البساط دائماً من تحت أقدام رجال الكنيسة (هذا الأسلوب استمر بعد ذلك ضد اريوس وميليتوس أسقف ليكوبولس). اوريجنيس سعى واستطاع أن ينال الرتبة الكهنوتية في فلسطين ، واستقر هناك تحت رعاية (الإسكندر) أسقف أورشليم (وثيوسيتوس) أسقف قيصرية . وبعد تعينه أسقفاً، أرسل ديميتريوس خطاباً رافضاً هذا التعيين، معللاً ذلك الرفض بأن اوريجنيس قد خصي نفسه وانه لا يعترف به كاهناً في كنيسة غير تابعة لكنيسة الإسكندرية.

الصراع الشخصي بين ديميتريوس اوريجنيس لم يكن السبب الوحيد في هروب اوريجنيس بعلمه إلى فلسطين ، ولكن لأنه منتج وغزير العلم والمعرفة، فكان لابد أن يشعر بأهميته العلمية، وهو ما شعر به في فلسطين. فمن المعروف أن اوريجنيس قام بتفسير الكتاب المقدس بعهديه القديم والجديد ، تلك المحاولة غيرت من مفهوم المسيحية السائدة آنذاك تماماً، فقد استطاع بهذا العمل وبأسلوبه التفسيري الحر، أن ينقل العقيدة المسيحية في الكتاب المقدس من الكيان الإيماني السلبي (كما كان الغنوسين متصورين) إلى كيان إيماني إيجابي أعطى للكتاب المقدس قدرة فائقة على اعتلاء قمة الكتب الدينية والفلسفية. كما كان اوريجنيس بهذا العمل استطاع أن يجعل من التوراة أو العهد القديم مصدراً إيجابياً للمسيحية، وبالتالي خضع العهد القديم - بتفسير اوريجنيس - إلى العقيدة المسيحية تماماً، وأصبحت بوادر الفصل بينهما واضحة. هذا التعديل في إطار القصور الذي كانت تتميز به المسيحية قبله، هو الذي جعل المواطن العادي المؤمن أن يغوص- حسب مقدرته العلمية والفكرية- في الكتاب المقدس ومعانيه، وذلك باتباع (المثلث الأوريجيني) الذي اتبعه في مؤلفه المعروف

أولاً ظاهرياً في المعنى العام له. ثـم (بالسداسية) Hexpla . الذي يعتمد على تفسير النص أولاً ظاهرياً في المعنى العام له. ثـم يندرج المؤمن الواعي إلى الضلع الثاني وهو التفسير الأخلاقي والمثل والأهداف التـي يمكـن استخراجها من الآيات، الضلع الثالث هو التفسير الروحاني للآية، والذي يعني قمة المسـتوى الروحاني الذي يمكن للمؤمن الوصول إليه. هذا التفسير يحقق اوريجنيس من خلاله التطـابق القوسي المسيحي في الوصول إلى مرحلة النقاء الروحي المجرد تماماً بالمعرفة والإيمان معاً. وهو التفسير الذي لاقى قبولاً عند العامة، بل وأصبح قاعدة أساسية في التعاليم الرهبانية فـي مصر، وساهم في زيادة فجوة الانشقاق بين رواد هذا الفكر وبين سلطة الكنيسة، وذلك لأن هذا التفسير عمل على تجريد رجال الكنيسة من أهم وظائفهم وهي التوعية المسيحية القائمة علـى الكتاب المقدس. لذلك عقد مجمع في الإسكندرية عام ٢٣١ رأسه ديميتريوس وقرروا فيه نفي اوريجنيس لأنه لا يصلح أن يرسم في الكهنوت لأنه خصي نفسه، ولأنه هرطوقي وغير آميـن على المسيحية . وبعد رحيل ديميتريوس جاء (هرا كلاس) وكان تلميذاً لأوريجنيس، إلا أنـه رفض عودة معلمه الأول إلى الإسكندرية وإلغاء نفيه، وهو أمر يدل على أن وجود اوريجنيس في فلسطين كان بسبب الموقف العدائي بينه وبين سلطة الكنيسة، وليس صراعاً شخصياً بينـه وبين ديميتريوس. (مثلما حاول يوسابيوس أن يوضح ذلك) مما ترك آثاره بعد ذلك في ظـهور ما يسمى بمسيحية خارج الإسكندرية الواقفة دائما على تعاليمه ومدافعة عن آراءه اللاهوتيـة ربما حتى القرن السادس الميلادي .

رابعاً: الموقف السياسي والمسيحية في القرن الثالث الميلادي

مما لا شك فيه أن محاولات التعديل والتطوير في الفكر المسيحي قد ساهمت في تثبيت وانتشار العقيدة على مستوى الولايات الرومانية، ويمكن القول بأنها باتت كيان واقعي مع مطلع القرن الثالث الميلادي.

نحاول هنا أن نلقي الضوء على طبيعة الموقف السياسي من تلك الديانة الجديدة، وذلك تمهيداً للتدخلات السياسية التي سوف تفرض نفسها بصورة واقعية في حركة التطور الديانة المسيحية في القرنين الرابع والخامس الميلاديين.

هذا الانتشار السريع الذي تحقق للمسيحية على مستوى الإمبراطورية، أثار الشكوك في نفوس الأباطرة الرومان. وعلى الرغم من غموض أسباب هذا الشك في الفترة المبكرة من جانب السلطات الرومانية- التي كانت تسعى لتطبيق مبدأ التسامح الديني مع كافة الأقطار داخل الإمبراطورية- إلا أن هذا الشك اندرج تحت مسمى اعتبار المسيحية طائفة منشقة من طوائف اليهودية التي أخذت في الانشقاق إلى أحزاب منذ نهاية القرن الأول الميلادي واستمرت حتى بداية القرن الثالث الميلادي. وبالرغم من أنه ليس لدينا مصادر تؤكد هذا المفهوم ، إلا أن الشواهد التي حملتها لنا المصادر الرومانية والمسيحية المبكرة، أشارت إلى أنه من الطبيعي أن تحتاج الدولة الرومانية بعض الوقت لتستطيع التمييز بين المسيحية واليهودية، فقد اختلط الأمر على الإمبراطور كلوديوس Claudius نفسه عام ٤٩ م ، إذ راح بأمر نفي اليهود من روما وابعادهم عنها لأنهم سببوا الاضطرابات فيها بسبب المدعو(المسيح).

ولعل أول صدام شبه رسمي بين الأباطرة الرومان و تلك الديانة الجديدة هو صدام عام (٦٤م)، حينما أقدم الإمبراطور (نيرون) (٥٤-٦٨)م على اتهام المسيحيين بصورة مباشرة بعملية حرق مدينة روما، بل وحرض الشعب الروماني على التخلص من تلك الفئة غير المرغوب فيها على أرض روما. وعلى الرغم من اعتراف المؤرخ الروماني (تاكيتوس) بذلك، إلا أننا نجد أن (نيرون) قد استطاع التمييز بين المسيحيين واليهود، ولم يختلط عليه الأمر مثل

(كلوديوس) ، وربما جاء ذلك بسبب علاقته قوية مع بعض اليهود في روما ومن بينهم محظيته Poppaea اليهودية التي تزوجها بعد ذلك .

مع بداية القرن الثاني، استمرت نظرة الحكام الرومان للمسيحيين كإحدى الفرق اليهودية المتطرفة، الكارهة لنظام الحكم والدين والحياة الرومانية بكامل عناصرها. وتراوحت أحداث هذه المرحلة فيما بين شروع الإمبراطور (دومتيان) (٨١-٩٦) م في متابعة ذرية (داود) للقضاء عليهم وعلى اتباع المدعو (المسيح). وان كنا نجهل إلى الآن تفاصيل هذا المشروع ، إلا أنه لا يزال مرتبطاً على أساس اعتبار المسيحية طائفة يهودية غير مرغوب فيها.

بعد ذلك جاء اضطهاد (تراجان) لليهود ليضع حداً لهذا الارتباط عقب الأحداث الدامية التي وقعت ضدهم في مصر وسوريا وأورشليم وآسيا الصغرى منذ عام ١٠٦-١١٧م في محاولة لتصفية اليهود داخل الإمبراطورية. وقد اختلف العلماء حول إمكانية اشتراك المسيحيين مع اليهود في اضطهادهم ، والاحتمال الأكبر هنا يرجح عملية الزج بالمسيحيين في هذه التصفية ، ولكن ليسوا بصفتهم مسيحيين ، ولكن كفئة متطرفة يهودية . كذلك نجد أنه ليس لدينا أي مصادر مصرية تؤكد وقوع المسيحيين تحت طائلة الاضطهاد اليهودي على الرغم من سعي المصادر القبطية الاعتراف بوجود خلط قائم بالفعل بين المسيحيين واليهود، مبررين ذلك بحادث قتل الأسقف (كزدونوس) البطريرك الرابع أثناء الاضطهاد على يد الوالي الروماني في ٢١ بؤونه عام ١٠٦ م ، حيث من المعروف وحسب التسلسل الخاص بتاريخ البطاركة السكندرية ، أن كنيسة الإسكندرية ظلت خالية بدون بطريرك مدة تراوحت ما بين ١٠٦-١٠٩م ، حينما تولى البطريرك (بريموس) رسمياً ، وكان ذلك بسبب شدة الاضطرابات في البلاد بسبب الحرب ضد اليهود.

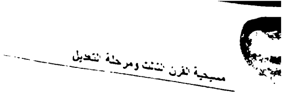
عقب تلك الحرب، شهدت تلك الفترة صراعاً مجهولاً بين عدم وضوح الديانة المسيحية المستقلة من جهة، وبين الخلط السياسي الروماني بينها وبين اليهودية في أحوال كثيرة ، وكذلك بين غموض انتشارها في مصر ، بالإضافة إلى تلك الأسس التي قامت عليها في مصر وسبل تطورها وتعديلها، هذا الغموض سوف يتحرر من نطاقه الضيق بعد الحرب ضد اليهود ، حيث عمد القائمون على المسيحية الذين عرفوا (بالمدافعين) Apologistes

آنذاك على بذل الجهد في إظهار الفرق بين المسيحية واليهودية من خلال تفسير غموض المسيحية ووضعها بصورة دائمة موضع مقارنة مع اليهودية ، واثبات ذلك في أذهان الأباطرة. تلك المحاولات البدائية في الانفصال عن اليهودية ساعدت المسيحية على الانتشار، كما ساعدت في تنمية عامل آخر هو زيادة حدة رد الفعل الروماني ضدهم وحدهم ، هو الأسلوب الذي سارت عليه الأحداث خلال القرن الثالث الميلادي ، وسوف نستعرضه في حادثين:

الحادث الأول : منذ أن تولى الإمبراطور (سيفيروس) الحكم عام١٣٩.م وبعد سلسلة من الاضطرابات والحروب الأهلية، استطاع أن يتولى العرش بالقوة العسكرية- محدداً بداية الأزمة العسكرية السياسية في القرن الثالث الميلادي- وحاول تجميع الشمل في الإمبراطورية وتحقيق وحدة سياسية عسكرية ودينية أيضاً، وذلك للتغلب على المصاعب التي كانت تواجه الإمبراطورية آنذاك . وبصفة خاصة داخل الجيش وكذلك مستقبل الولايات الكبرى، وبالطبع كان ذلك مواكباً لصفاته وتكوينه الشخصي عسكري الطابع الذي تبلور في كيان قراراته وتوصياته وحرصه الشديد على أمن الإمبراطورية.

يمثل اضطهاد (سيفيروس) للمسيحيين نموذجا للأزمة الرومانية في القرن الثالث الميلادي، والتي تتركز في التدهور العام الذي أصاب المقومات الرئيسية للإمبراطورية التي وضعها أغسطس في القرن الأول الميلادي. كذلك انتشار المسيحية السريع في المنطقة الشرقية، بالإضافة إلى الوجود اليهودي المشاغب للسياسة الرومانية في أورشليم وقورينا ومصر، والذي نتج عنه أعمال عنف وتمرد مختلفة في تلك المناطق، وهي المناطق التي كان ينظر إليها أباطرة القرن الثالث بنظرة خاصة لكونها تمثل المستقبل الذي سوف تعتمد عليه الإمبراطورية في ظل الخطر الجرماني القادم على الأجزاء الغربية من الإمبراطورية.

من هنا نجد أن النظرة السياسية الرومانية للديانة المسيحية بدأت تفصلها عن الكيان اليهودي، وتضعها بارتباط شديد مقترنة بأمن وسلامة الولايات الكبرى ولا سيما مصر، وبالتالي في حالة حدوث خلل بأمن الإمبراطورية وخضوعها للنظام العسكري تكون حجة الأباطرة وراء قيام اضطهاد ضد المسيحيين ، لا أستطيع الجزم بأنه ضد الديانة فحسب ، بل أن الاضطهاد كان ضد شعوب تلك الولايات أجمعين في محاولة للإخضاع الديني والسياسي والعسكري. من هنا اتجه سيفيروس لتأمين المنطقة بعد أن شعر ببوادر تمرد في الربع الأخير



من القرن الثاني تتمثل في رفض المسيحيين دخول الجيش ، وهروب بعض الجنود ، وعصيان وتمرد في الولايات ومن قبل اليهود في أورشليم وامتد ليشمل آسيا الصغرى والإسكندرية وقورينا ، و من ثمة حدث الاضطهاد في عام ٢٠٢م.

سيفيروس أصدر مرسوم يمنع الرعية من الدخول في اليهودية والمسيحية، مبرراً ذلك بأنهم قوم مثيرون للشغب والمتاعب والتمرد ، وأنهم غير آهلين للثقة، بعد أن أشاعوا الفوضى ورفضوا المشاركة في الحياة العامة للإمبراطورية. تلك هي الصياغة، ثم أضيف إليها أوامر للولاة في كافة أقاليم الإمبراطورية بمتابعة عملية تقديم القرابين من قبل الفئتين أمام تماثيل الإمبراطور، وكل من يخالف ذلك يتعرض لعقوبات قاسية من الحرق والتعذيب والضرب حتى الموت.

نلاحظ أن المرسوم قد تضمن شقين إحداهما نظري صارم، والآخر تطبيقي لإثبات الولاء للإمبراطور والإمبراطورية وهو ما كان يسعى إليه الأباطرة فقط ، لا للقضاء على المسيحية.

بعض العلماء اتجهوا إلى اعتبار سيفيروس قد اندهش من كثرة العقائد المنتشرة في مصر أثناء زيارته لها قبل عامين من الاضطهاد في عام ٢٠٢م وبصفة خاصة في مناطق وادي النيل حتى طيبة، حيث يحتمل أنه شعر ببوادر تمرد على شخصه الإمبراطوري وضد تماثيل الإمبراطور، وأن هذا التمرد سبب لديه إحساس بعدم الولاء والخضوع للإمبراطورية، مما يهدد أمن وسلامة أكبر الولايات في الإمبراطورية ومصدر القمح الدائم لروما.

من هذا المنطلق، اتجهت أوامر الإمبراطور للوالي (أكيلا) في مصر لتصفية تلك الجموع اليهودية والمسيحية الرافضة للمثول لقرار الإمبراطور وتقديم القرابين أمام تمثاله، وفي الحقيقة أن الرومان كانوا مدركين تماماً أن عملية تقديم القرابين لشخص أخر غير المسيح لم تكن واردة لا في الطقوس اليهودية أو المسيحية المستحدثة منها، ومن ثم سوف تكون النتيجة أما الرضوخ لقرار الإمبراطور أو الرفض فيقبض عليهم ، وكلا الأمرين في صالح الإمبراطورية.

نخرج من اضطهاد(سيفيروس) أن غايته الأولى هي التصدي لتلك العقائد الجديدة، ولكن ليس بمفهومها الديني ، بل لموقفها من السياسة الرومانية في محاولاتها لإضفاء نوع

من التوحيد الديني في مصر تحت عقيدة واحدة وكيان واحد ، وهو مـا يجعـل لـدى الشـعب المصري الرغبة القوية في الاستقلال وزيادة عنصر الانتماء الوطني ، وهو اتجاه غير مرغـوب فيه بالنسبة للأمن الإمبراطوري ، فضلاً عما كانت تتمتع به مصر من البداية كمورد اقتصـادي هام للرومان وصومعة الغلال الخاصة بها.

ويؤكد ذلك أيضاً، الاضطهاد العام الذي جاء مواكبـاً لزيـارة الإمـبراطور (كراكـالا) Caracalla عام ٢١٥م عندما سخر منه السكندريين بسبب الضرائـب الكثـيرة المفروضـة عليهم ، فكان الرد الفوري للإمبراطور هو قتل موظفي المدينة الذين استقبلوا في المدينة، ثـم أمر جنوده بنهب المدينة وقتل ما يشاءون من أهلها. هكذا كانت المذبحة التي تمت فـي عـهد كراكالا خاصة بالسكندريين والمصريين عموماً وليس اضطهاد للمسيحيين وأصحـاب العقـائد الأخرى. وربما وجود الوالي الروماني (أكيلا) في منصبه، جعل بعض الروايات تعلق وتشـرك المسيحيين بصفة خاصة في تلك المذبحة ، بل عللوا ذلك بهروب اوريجنيس من الإسكندرية إلى فلسطين قد جاء بعد تعذيب خمسة من تلاميذه أثناء البحث عنـه، هـذا فضـلاً عـن وصـف يوسابيوس للاضطرابات التي شهدتها مدينة الإسكندرية بأنها حرب شعواء. عمومـاً لا توجـد أخبار أخرى لهذا الإمبراطور ضد المسيحيين بصفة خاصة في عهده .

على آية حال ، فإن محاولة التأكيد على وجود عدائي سياسي من ال سيفيروس إلـى المسيحية لم تحسم في المصادر، ولم يكن الموقف العدائي منصب عليهم فقط ، وعلـى سـبيل المثال (ديون كاسيوس) يقو ل في تعليق على أحداث كراكالا في الإسكندرية:

" أن كراكالا قدم تقريراً لمجلس السيناتو برر فيه فعلتة بأنه يجب إبعاد المصريين عن الإسكندرية وبصفة خاصة سكان الريف ، وأن المدينة تزج بالمخالفين للقانون والذي أوجب تصفيتـهم مـن المدينة "

(Dion. Cassius.IXXVII. 20-22)

(روستوفيتزف) يقول أيضاً : *" إن سبب ما فعله كارا كالا في أهل الإسكندرية هو نشر أعمال الشهداء الوثنين في عهده، وهو الأمر الذي اعتبره بمثابة إهانة للإمبراطور، كما أنه خشي مـن اندلاع ثورة في مصر تقطع عنه المؤن أثناء حملته على بارثيا."*

(ترتلياتوس) يؤكد (وهو أحد المدافعين عن المسيحية) أن هناك موقف رائع لسيفيروس حينما مرض ، وطلب أحد المسيحيين أن يشفيه ، كم أنه طلب إحدى الممرضات المسيحيات لكي ترعي ابنه (كرا كالا) الذي ربما كان قد تلقى بعض التعاليم المسيحية وهو صغير. وبالتالي كان لذلك تأثير (ربما) على موقفه اللاعدائي للمسيحية حسب وجهة نظر مسيحي وهو (ترتلياتوس).

في ختام تلك المرحلة السياسية في النصف الأول من القرن الثالث ، نجد ان التغيير العسكري في شخصية الأباطرة ، قد اثر دون شك مع حدود تعاملاتهم السياسية مع الرعية، وربما نظرة الشك العسكري الصارم الذين تعودوه، قد جعلت لحركة التمرد العسكري اهتماماً اكبر لديهم ولا سيما خوفاً من ضياع الممتلكات الهامة للإمبراطورية ، وبصفة خاصة الأقاليم الشرقية وشمال أفريقيا . وبما أن تلك الأقاليم هي ساحة العقائد الدينية والفكرية الجديدة ، فالأمر طبيعي أن تتعرض لنفس السلطة السياسية من أجل التأمين الزائد وليس من أجل القضاء على الدين أو الفكر الجديد ، وربما خير دليل نختم به تلك الفترة، أن مرسوم (كراكالا) الذي أصدره عام (٢١٢م) لمنح المواطنة الرومانية لجميع سكان الإمبراطورية من الأحرار ليس به أي تحريم لا على اليهود أو المسيحيين، أو به أي شروط لتقديم قرابين لتماثيل الإمبراطور. مما يؤكد أن الموقف لا يزال عام وليس ضد المسيحية كعقيدة دينية.

الحادث الثاني : في أعقاب وفاة كرا كالا ، ابتعد المسيحيون قليلاً عن بؤرة الأحداث، وعم الهدوء النسبي للمصريين إلى حد ما في تلك الفترة، ويرجع ذلك في المقام الأول للاضطرابات والحروب الأهلية والتوتر السياسي الحادث في معظم أجزاء الإمبراطورية، والتي جذبت انتباه الحكام وانصرفت إليها جهودهم ، وما يهمنا هو الموقف السياسي المتناقض للأباطرة بالنسبة للمسيحية.

عندما تولى الإمبراطور (الكسندر سيفيروس) الحكم عام ٢٢٢ م ، كان متسامحاً مع المسيحيين ، فقد عبر عنه (يوسابيوس) بقوله:

" أن أم الإمبراطور (جوليا ماميا) كانت متدينة وتقية على العقيدة المسيحية، وأنها قد سمعت عن شهرة اوريجنيس اللاهوتية فطلبته لتناقش معه بعض القضايا اللاهوتية "

(Euseb. VI. 21)

ولكن عند قتل (ألكسندر سيفيروس) واغتصب العرش- على عادة تلك الفترة- القائد العسكري مكسيمينوس Maximinus أشعل نار الاضطهاد مرة أخرى (بسبب بغضه لأهل بيت الأسكندر) فأصدر مرسوماً قاسياً عام ٢٣٥ م ، يطلب فيه قتل رؤساء الكنائس، على أساس أنهم المسئولون عن التعليم بهذا الدين ، وراح رؤساء الكنائس يهربون من الجنود الرومان على مستوى الإمبراطورية ، ويذكر هنا أن البطريرك السكندري (ياروكلاوس) قد هرب من الإسكندرية بسبب تعقب الجنود له.

بخلاف هذا الحادث- الذي يعتبر الأول من نوعه لأنه أختص المسئولين عن تلك الديانة الجديدة ، والتي كان من المفترض أن ألكسندر سيفيروس قد قبلها- فإن الفترة ما بين عامي ٢١٧م حتى عام ٢٤٩م ، قد تميزت بالهدوء النسبي في أحوال المسيحيين ، وربما أن الموقف السياسي الروماني آنذاك قد ماثل موقف (ألكسندر سيفيروس) ، حتى أن المسيحيون تفرغوا تماماً لتنظيم سلوكياتهم وانصرافهم الواضح عن أمور الدنيا وأطماعها ، مما جعلهم دائماً بعيداً عن المنافسة الدنيوية . ربما كان ذلك سبباً في ازدياد أعدادهم ، وبالتالي تغير الموقف السياسي الروماني من جانب الأباطرة ، الأمر الذي وصل إلى حد الاعتماد عليهم في القصر الإمبراطوري نفسه في عهد الإمبراطور (فيليب العربي) الذي اعتبره (يوسابيوس وغيره من المؤرخين) مسيحياً، وهو أمر غير موثوق فيه حتى الآن ، ولكن يمكن فرض أنه تقبل وسامح هذه العقيدة مثل سابقه (الكسندر سيفيروس) .

أما الأباطرة الذين قلقوا من زيادة أعداد المسيحيين ، وكذلك على مستقبل الكيان الشخصي للإمبراطور، فإنهم استمروا في تدعيم الموقف السياسي الروماني المضطهد لتلك الفئات الجديدة في المجتمع الروماني ، وقد كان الإمبراطور (ديكيوس) Decius إحداهم ، فعلى الرغم من بقائه في الحكم لمدة عامين فقط ، إلا أنه ترك ذكرى مؤلمة في نفوس المسيحيين ولا سيما المصريين منهم.

جاء ديكيوس برغبة جامحة في تصفية المسيحيين ، بدأت بمن في القصر الإمبراطوري ، انتهت برفضه التام للمسيحيين عموماً. جاء مرسم ديكيوس في عام ٢٥٠ م موجهاً لكل سكان الإمبراطورية بتقديم القرابين للآلهة الوثنية ولتماثيل الإمبراطور، إلا أن أصداء هذا الاضطهاد في مصر بدأت مع تولي هذا الإمبراطور الحكم عام ٢٤٩ م ، وتكتنف

ولكن على اضطرابات هذا العام الغموض لدخولها مع أحداث الاضطهاد الرسمي عام ٢٥٠م . ولكن على آية حال فإن الحكومة الرومانية في مصر ربما تكون قد استشعرت من ديكيوس بناءاً على أوامره الخاصة توجهاً نحو تصفية المسيحيين ذوي المراكز الهامة في مصر ربما مثل الذي حدث في روما مع بداية توليه الحكم . هذا الاهتمام نستند في تدعيمه إلى دلائل وردت عند المصدر الأصلي لنا وهو رسائل الأسقف السكندري(ديونسيوس) والتي كان يبعثها إلى أساقفة العالم المسيحي آنذاك ، يشرح لهم فيها حال المسيحيين في مصر، ويبدو من رسائله أن الاضطهاد قد حل على مدينة الإسكندرية قبل مرسوم ديكيوس ، وأن الفاعل هنا هو الجنود الرومان مع تدعيم من الحكومة الرومانية ، وتنوعت فيما بين عمليات القبض على المسيحيين والتعذيب والسجن والجلد والرجم والتعذيب بآلات حادة وتدمير البيوت، كلها أعمال سبقت مرسوم ديكيوس ونفذت بأيدي الجنود الرومان، ولم يكن للمصريين الوثنيين أي دور في هذه الأفعال ضد المسيحيين . (ديونسيوس) لم يشر إلى المصريين قط في رسائله، واعتقد أن لفظ الوثنيين هنا كان يعني الحكومة الرومانية. وذلك لأنها القادرة على البطش المدعم بالسلاح وبصفة خاصة في مدينة الإسكندرية المقر الأول للحكومة الرومانية ووحداتها العسكرية.

كان لهذا لاضطهاد تأثير قوي وبالغ الأهمية في تكوين ملامح الحياة الاجتماعية للمسيحيين في مصر بعد ذلك، فيمكن القول بأن شيوع حركة الرهبنة وهروب المسيحيين نحو الصحراء واتخاذ المقابر للسكنى والمعابد المتطرفة للعبادة جاء مواكب لهذا الاضطهاد وليس بسببه المباشرة ، وهو ما يشير إليه الأسقف السكندري ديونسيوس في رسالته للأسقف الأنطاكي (فابيوس) في تعدد مظاهر الهروب خوفاً من التعذيب ، فضلاً عن الذين استشهدوا معترفين بالمسيحية جهراً . كما أن هناك من ارتدوا عن المسيحية خوفاً من التعذيب ، وبعد ذلك أصبحت مشكلة عودتهم مرة أخرى للمسيحية من أهم المشاكل العقائدية التي قابلتها المسيحية عقب اضطهاد (ديكيوس) واستمرت حتى منتصف القرن الرابع الميلادي تقريباً.

على آية حال استمرت عمليات الاضطهاد السافر في عهد ديكيوس بشكل أكثر عنفاً من قبل ، بعد أنه أصدر فرمانه عام ٢٥٠ م ، وتركزت بشاعة الاضطهاد وبصورة أساسية في مدينة الإسكندرية وبعض المدن الأخرى مثل منف وطيبة و أوكسيرينخوس (اهناسيا حالياً)،

وفيلا دليفا (الفيوم حاليا) حيث مارس الرومان كافة أنواع التعذيب ضد كل من يرفـــض تقديـــم الذبائح وسكب الزيت وأكل القرابين المقدسة للآلهة أو لتماثيل الإمبراطور.

نلاحظ أن ديكيوس قد طبق نفس قرار سيفيروس ، مع اختلاف بسيط ، وهو أنه قـــرر وجود الشهادات الحكومية Libelli التي تفيد لحاملها أنه رضخ لقرار الإمبراطور وصدق علـــى إقرار الولاء التام للحكومة، وهي في الحقيقة كانت رخصة لجميع السكان تمنح صاحبها النجـــاة من الموت، وتشيع حالة من السيطرة السياسية العسكرية في نفس الوقت. تلك الشهادات كـــانت في أغلب الأحيان ذات صياغة واحدة في المفهوم العام مع اختلاف الأسماء والأماكن التي عـــثر فيها على تلك الشهادات ، فقد عثر في مصر على نماذج عديدة منها كتبت على ورق بـــردي أو على شقف فخارية ، تتضمن اسم المقدم للقرابين وعنوانه واسم أبيه وأمه، والديباجة الخاصـــة بتقديم القرابين ، ونادرا ما يذكر اسم الآلهة ، ثم أسماء الشهود الذين شاهدوا عمليـــة تقديـــم القرابين.

• إلى القائمين على تقديم القرابين في مدينة أوكسيرينخوس من أوريليوس جايون وابنه أمونيوس وابنه تايوس لقد قدمت القرابين وذبحت الذبائح كالعادة للآلهة، تنفيذا للأوامر الملكية الصادرة من الإمبراطور ديكيوس، والآن وبحضوركم قدمت القرابين وتذوقت الأضحية مع زوجتي وأولادي، واطلب منكم أن تشهدوا لي بذلك.(الأسماء والتاريخ) (P.oxy.1464.)

أهمية هذه الشهادات أنها كانت بمثابة إحصاء إجباري لسكان الإمبراطورية ولا ســـيما في مصر، مرحلة تطهير أمني للعناصر غير المناوئة للحكومة الرومانية، مقابل ذلك ظهرت فئة في مصر من الكهنة المرتشين الذين استغلوا احتياج المصريين لتلك الرخصة وقـــاموا ببيعـــها بأثمان غالية، استطاع على شرائها الأغنياء ، بينما استســـلم للمـــوت أو لتقديـــم القرابيـــن أو للهروب من لا يقدر على دفع الثمن.

هكذا أحدث اضطهاد ديكيوس تأثيراً بالغاً في المجتمع المصري آنذاك ، ولا سيما فئـــة المسيحيين أو أصحاب العقائد الدينية الجديدة ، والذين رغبوا في العيـــش فـــي ســـلام وســـط المعبودات الأخرى. ويجب أن نقييم هذا التأثير من خلال رسائل الأسقف ديونسيوس ، أو مـــن خلال بعض التطبيقات الأخرى التي جاءت وغيرت من مفاهيم المسيحية في مصـــر بعـــد هـــذا الحادث. (سوف نتعرض لها تباعاً بعد هذا الفصل)

احدث اضطهاد ديكيوس خللاً واضحاً في صفوف المسيحيين ، فالذين ارتدوا عن عقيدتهم ورضخوا لتقديم القرابين خوفاً من العقاب والتنكيل ، هؤلاء سوف يعودون للمسيحية مرة أخرى عقب انتهاء الاضطهاد في مصر وفلسطين وسوريا وآسيا الصغرى وإنطاكية وروما، وهؤلاء أصحاب الإيمان الضعيف سوف يكون لهم تأثير قوي في الخلافات المذهبية والهرطقية الدينية التي سوف تساهم بدورها في توسيع الشروخ وإحداث الانشقاق الديني الكنسي بعد ذلك.

كذلك هناك الذين هربوا خوفاً من الاضطهاد والقتل والتعذيب ، وهؤلاء هم الذين بقوا بعقيدتهم وحافظوا عليها بعيداً في الصحراء وأطراف المدن وداخل المقابر، وكونوا جماعات كبيرة ، وعلى الرغم من اعتبارهم ضعاف العزيمة والإيمان وقت الاضطهاد ، إلا أنهم أظهروا حسن تقديرهم للأمور فيما بعد ، حيث ظلوا محافظين على العقيدة مختلفين مع الكنائس الأم في العواصم ، مثل الذي حدث بين الرهبان والكنيسة السكندرية بعد رحيل اوريجنيس. أولئك الرهبان الذين نزحوا نحو الصحراء المصرية لم يدركوا مفهوم اتحاد العقيدة واتحاد طقوسها ومبادئها الدينية ، بل ساهموا (ربما بدون قصد) في خلق نوع متغير من الطقوس مختلف الطباع والأهداف والميول ما بين الروحانية الخالصة والمساندة للكنيسة والبحث عن الدعاية الدينية. فعلى الرغم من دورهم الفعال في تثبيت موقف الكنيسة السكندرية، خلال المنازعات اللاهوتية(الأريوسية و النيقية) – وهو الموقف الذي أتخذه رهبان أديرة وادي النطرون – نجد رهبان مصر الوسطى والصعيد يقفون موقف مضاد مرحبين بتعاليم اوريجنيس المناهضة لسلطة الكنيسة . موقف آخر يبين هذا الخلاف والانشقاق و يختص بطبيعة الحياة الرهبانية الروحانية، فالروحانية الخالصة يمكن إدراكها في رهبنة أنطونيوس وشنودة ، بينما الرهبنة الاجتماعية المتطورة المتفقة مع الميول الغربية في التطور مفهوم المسيحية العالمية نجدها في رهبنة باخوميوس الذي أدرك مفهوم الدنيوية في تعاليمه وأصبحت تسعى نحو السلطة الكنسية (سوف نقدم رؤية خاصة بهؤلاء الرهبان في فصل كامل بعد ذلك) .

هناك ظاهرة أخرى نتيجة لاضطهاد ديكيوس، فهي ظاهرة دينية اجتماعية ذات تأثير قوي في تطور حركة المجتمع المصري آنذاك . فقد ارتبط مفهوم الاستشهاد مع مفهوم الخلاص الروحي الذي ساد المجتمع المسيحي العقائدي في مصر، وأصبح الاستشهاد والخلاص

مصطلحاً واحداً وظاهرة اجتماعية فلسفية أقنعت مدركي تلك التعاليم أن الجسد شرير، وأن اسمي ما في الإنسان روحه التي يجب أن ينقيها حتى يخلصها من الجسد الشرير. ومن ثمة فإن أقرب وسيلة لهذا الخلاص المنشود هو أما أن تهرب حيث الرهبنة والسكنى مع الموتى في المقابر في انتظار الخلاص الإلهي ، أو أن تلقي بنفسك في براثن الاضطهاد الروماني فتنال الشهادة بصورة أسرع. تلك الظاهرة الخطيرة في المجتمع المصري ظهرت فقط أثناء اضطهاد ديكيوس، وهي ظاهرة فلسفية دينية في المقام الأول، واكتب فكر منتشر على الأرضية الغنوسية وأزمات اجتماعية واقتصادية وسياسية عانى منها الشعب المصري . بالتالي لاقت تلك الأفكار قبولاً غير عادياً، فيمكن القول بأن العمود الفقري في جميع العقائد الدينية والنظريات الفلسفية أصبح يبحث فقط عن الخلاص كركيزة أساسية تنسج من حولها بقية التعاليم ، ثم على قدر إقناع المواطن بها على قدر ازدياد مؤيديها والمؤمنين بها.

هكذا كانت المواقف السياسية الرومانية تجاه المسيحية القائمة في مصر، ولا نستطيع أن نؤكد الغرض الحقيقي من تلك الاضطهادات ولكن الذي يمكن أن نفترضه أن تلك الحوادث ساهمت- بجانب المشاكل الأزلية في العقيدة ذاتها ومفهوم تطورها الديني- في ابداع مجتمع جديد بدأت ملامحه في التكوين والظهور منذ منتصف القرن الثالث الميلادي. مجتمع سوف يحقق طموحاته ذاتياً وداخلياً بما يواكب خضوعه التام للحكومة الرومانية، فمنذ منتصف القرن الثالث ، يمكن القول بأن أركان المجتمع المسيحي قد تشكلت ، فقد تعرف على هويته السياسية والاجتماعية بالنسبة للحكومة الرومانية من خلال اضطهاد ديكيوس، والذي ينبغي بعد ذلك معالجة هذا حتى لا يتكرر مرة أخرى كذلك ترك له اوريجنيس ومن قبله كليمنت مراحل التعديل الملائمة لتطوير الفكر الغنوسي ، بالتالي أصبحت حدوده الدينية تكاد تكون قائمة، فعليه إدراكها والتقدم لنمو المجتمع عقب مراحل التخبط والغموض ، كذلك يمكن اعتبار اضطهاد ديكيوس اختبار حقيقي للمسيحية نجحت في اجتيازه واستمرت ، وبالتالي يجب عليهم الاتحاد والانصهار في المجتمع حتى تخرج من العزلة التي فرضت عليها في القرنين الأول والثاني الميلادي . تلك هي الافتراضات التي فرضت عقب اضطهاد ديكيوس، ولكن تراه هل تحققت على المستويات الاجتماعية والسياسية والدينية، وهو ما سوف نتحقق منه فيما بعد.

خامساً: كنيسة الإسكندرية في النصف الثاني من القرن الثالث الميلادي

بعد رحيل (اوريجنيس) عن العالم المادي في عام ٢٥٤ م، وفي ظل الآثار النفسية السيئة التي عانى منها الشعب المصري على أثر اضطهاد ديكيوس عامي ٢٥٠ /٢٥١ م واستمراره حتى عهد خليفته (فاليريانوس) . حدث الانقسام المسيحي حول حقيقة تعاليم (اوريجنيس) ، وبقدر المبالغة في التهم الموجهة إليه من قبل رجال الكنيسة ، كانت المبالغة الواضحة في تأييده من أتباعه والمدافعين عنه. حتى بات في مصر فئتين إحداهما كنيسة رافضة لتعاليمه والثانية رهبانية حرة في التعامل والممارسة مع العقيدة، اتخذت من تعاليم (اوريجنيس) دستوراً لها وأطلقوا على أنفسهم اسم (الأوريجينيه Organism) التي أصبحت سمة مميزة في مصر خلال نهاية القرن الثالث وطوال القرن الرابع الميلادي. هؤلاء أثروا الاهتمام حول فكرة أوريجنيس ولاهوته، وأصبحت آراءه من خلالهم حجه يستند إليها حتى في أشد الفرق تباعداً، وحتى لدى خصومة كالصراع الأريوسي النيقي في القرن الرابع الميلادي. ولعل ما حدث في مجتمع القسطنطينية المسكوني الخامس عام (٥٥٣ م) والذي أدان فكر أوريجنيس بعد أن حرفت أعماله لتنال هذا الحكم، لدليل على بقاء تعاليمه مؤثرة ومساهمة في تطور الفكر الديني في مصر.

يمكن اعتبار أن اوريجنيس قد حقق المعادلة بتقابل الفكر الفلسفي الغنوسي مع الروحانية الدينية القاصرة على فهم وإدراك الكتاب المقدس، كما أنه ساهم في إثبات حقيقة أخرى ذات أهمية كبرى بعد ذلك في الإقلال من شأن ومكانة الكنيسة بنزاعه معها. أعطى من خلال حياته مثلا يحتذي به في الوصول إلى الكمال بعيدا عن جدران التقاليد الكنسية. هذا الأمر يبدو خطيرا فعلا بعد رحيله، وخطورته ليست في الإسكندرية- حيث التزم روادها ورجال كنيستها بالتقاليد الكنسية، بل وعملوا في حذر شديد أن لا تخرج أفكار جريئة أخرى فيها، وجاء ذلك بالسيطرة على المدرسة اللاهوتية التي ألغى دورها تماما أو تقيدت وأخضعت

لسلطة الكنيسة بعد رحيل أوريجنيس- بل الأمر أكثر خطورة في الكنائس الإقليمية التي ظهرت فيها بوادر السلطة الكنسية، وأصبح كل أسقف (أبروشيه) يتهيأ ليكون (اوريجنيس) و ليكون عصبة دينية بفكر جديد مع أبروشات أخرى مجاورة من أجل التصدي لسلطة الكنيسة بالإسكندرية مثل ميلتوس أسقف ليكو بوليس (أسيوط) بعد ذلك . يمكن إضافة ظهور حالات رفض فردية اتخذت من التعاليم الغنوسية وتعاليم أوريجنيس دستوراً لهما فخرج على أيديهم النظام الرهباني الذي كان يمثل المجتمع الديني المحافظ القريب من الأفكار والاحتياجات الشعبية آنذاك ، بل كان صاحب الشعبية الأولى خارج نطاق مدينة الإسكندرية .

هذا الانشقاق الحادث والمواكب للاضطهادات جعل من أرض مصر وبصفة خاصة مناطق مصر الوسطى والعليا مسرحاً للعديد من المذاهب الدينية التي انتشرت واندمجت مع الإرث الغنوسي الموجود آنذاك وكونت مسيحية أخرى مختلفة عن مسيحية كنيسة الإسكندرية.

أيقن العاملون في إدارة السلطة الكنسية في كنيسة الإسكندرية خطورة المنبع الذي خرج منه أوريجنيس والذي خرج منه من قبل المعلمين الغنوسين وكليمنت، وأدركوا أن توقف هذا الطوفان الفكري الذي يهدد سلطاتهم في الكنيسة هو السيطرة عليه. وفي رأي أن المدرسة اللاهوتية ولدت في عهد بانتينيوس ودعمت قليلاً في عهد كليمنت ، وازدهرت في عهد أوريجنيس ثم انتهت بعده تماماً، معنى ذلك أنها ظلت كيان حر نقي مناهض فترة قصيرة من ١٨٠ / ١٩٠ تقريباً حتى رحيل أوريجنيس إلى فلسطين عام ٢٣٢ م وبعدها عهد إلى هرقل (هراكلاس) بتولي المسئولية وكان رجلاً نابغاً في العلوم والفلسفة تتلمذ على يد أوريجنيس نفسه حسبما يقول يوسابيوس:

" *وفي السنة العاشرة من الحكم السابق(حكم ألكسندر سيفيروس٢٣١ م) انتقل أوريجنيس من الإسكندرية إلى قيصرية تاركاً لهراكلاس إدارة المدرسة التعليمية في تلك المدينة ، وبعد ذلك بقليل مات ديمتريوس أسقف الإسكندرية، بعد أن ظل في مركزه ثلاثة وأربعين عاماً كاملة، فخلفه هراكلاس* "

(Eusebius.1V.26)

معنى ذلك أن (هرقل) تولى إدارة المدرسة عام ٢٣١ م وفي عام ٢٣٣ م تقريباً تولى أسقفية الإسكندرية، وعهد بأمر المدرسة إلى(ديونسيوس) **Dionysius** أحد تلاميذ (اوريجنيس) أيضاً.

ليس لدينا معلومات محددة عن هرقل ، ولكننا نلاحظ أن هناك اتفاق قد تم وضعه بعد رحيل اوريجنيس ، أن يكون منصب رئيس المدرسة اللاهوتية ممهداً لرئاسة الأسقفية، وعلى الرغم من كون الاثنين تلاميذ بارعين لأفكار أوريجنيس، إلا أنهما عندما تولوا أمر الكنيسة رفضوا الاعتراف به ورفضوا إلغاء نفيه، هناك آراء عديدة حول مسألة هذا الرفض البين من قبل التلاميذ لأستاذهم ، فعلى الرغم من أنه واضح في عهد هرقل ، إلا أننا نجد بوادر شك وتناقض في موقف ديونسيوس من أستاذه ، وهو ما جعلنا نحاول إلقاء الضوء حول هذه الشخصية التي عاصرت فترة من أصعب فترات التاريخ المسيحي في مصر ما بين (٢٤٧-٢٦٥)م.

تعتبر مرحلة (ديونسيوس) في تطور المسيحية في مصر، مرحلة وسطى بين الفكر الأوريجيني ومرحلة الصراع الأريوسي - النيقي في القرن الرابع الميلادي. يوسابيوس يقول: " في السنة الثالثة من حكم الإمبراطور(فيليب العربي حوالي ٢٤٦/٢٤٧ م) مات هرقل بعد ظل في مركزه ستة عشر عاماً، ونال ديونسيوس أسقفية كنائس الإسكندرية " (Eusebius.VI.XXXV.)

(يوسابيوس) حدد لنا سيطرة ديونسيوس على كنائس الإسكندرية وليس كنيسة الإسكندرية كما كان معتاد ذكرها قبل ذلك. صيغة الجمع هنا ليست محددة بعدد معين من الكنائس ، وليس لدينا معلومات موثقة عن طريقة سيطرة كنيسة الإسكندرية على كنائس أخرى ، من هنا ذهب أحد العلماء لتوضيح ذلك يقول (عطية) " *أن هرقل كان يرأس أسقفية الإسكندرية وعشرين أسقفية تابعة لها في مصر، بينما ديونسيوس قد ضم كنائس المدن الخمس الليبية تحت سلطان الكرسي السكندري ، وكان يذهب إلى كافة ربوع مصر من أجل السيطرة الكنسية ومتابعة التقاليد هناك*"

الرؤية هنا فاقدة للمصدر الموثق ، ففي الجزء الأول ليس لدينا ما يثبت أن هناك عشرين أسقفية تابعة للإسكندرية ، ربما عمل هرقل على إثبات سيطرة الكنيسة كرد فعل مما أحدثته تعاليم وموقف أوريجنيس منها، ولكن العدد قد يبدو مبالغ فيه لعدم وجود دلائل أو أسماء لتلك الأبروشيات ، وعلى الرغم من ذلك، فإن الجزء الأخير من النص والمتصل بديونسيوس قد يبدو حقيقي لأنه موثق في رسائله التي نقلها لنا يوسابيوس.

التقييم هنا يذهب إلى زيادة الوعي الديني للمسيحية في مصر، مواكباً بصورة كبيرة مع شدة الاضطهادات في عهد ديكيوس وفاليريانوس، التي كانت دافعاً كبيراً وراء انتشار المسيحية، ولكن لم يكن الوضع بتلك العلانية الكبرى بإنشاء الكنائس بهذا العدد في تلك الفترة السوداء في تاريخ مصر، والتي استمرت فيها الحوادث والنكبات على المجتمع المصري فترة طويلة من ٢٤٩-٢٦١ م . في عام (٢٦١م) أصدر الإمبراطور جالينيوس مرسوم تسامح مع المسيحيين ، وتبدو واقعة إرسال الرسالة الخاصة مع (أوريليوس كيرينيوس) ليطبقها في الإسكندرية وليسلمها للأسقف ديونيسيوس نفسه ، كفيله كتصريح بالسلام المؤقت وقوة دافعه له للسيطرة على الكنيسة والتوسع فيها داخل وخارج مصر، ومن ثمة راح ديونسيوس يسيطر على كنائس مصر والمدن الخمس الليبية ، بل أنه تدخل في حل مشاكل لاهوتية خارج نطاق القطر المصري ، مما جعل لكنيسة الإسكندرية مركز عالمي في الإمبراطورية الرومانية.

كانت المدة التي خدم فيها ديونسيوس من (٢٤٧/٢٦٥) .م حوالي ١٧ عاماً، من أخطر الفترات التي مرت بالكنيسة وبالعقيدة المسيحية في مصر، فقد عاصر الاضطهاد الذي وقع عليه شخصياً في عهد فاليرياتوس، مما أعطى لأعماله الكتابية ورسائله طابعاً مميزاً وواقعياً ، وأصبحت عملية تثبيت العقيدة بوضعها الذي تركه أوريجنيس هو الشغل الشاغل عند ديونسيوس على الرغم من اختلافها مع حدود سلطة الكنيسة. ولكن ربما أحدثت الاضطهادات نوعاً من التغير في السلوك المسيحي في مصر، أصبحت حجه الانشقاق غير مرغوبة آنذاك، فعمل ديونسيوس على جمع شمل المسيحيين مرة أخرى في حدود إمكانياته. ولكنه كان من وقت إلى آخر يتدخل في بعض الأمور اللاهوتية من أجل التصدي للجماعات الهرطقية التي وجدت أرض خصبة للانتشار في مصر، ولا سيما في منطقتيْ مصر الوسطى والعليا، مما أعطى لأعماله الكتابية ورسائله طابعاً مميزاً وواقعياً. حاول ديونيسيوس التمسك بتعاليم أستاذه ولكن بروية جديدة أو تعبيرات مختلفة ، فقد نادى بأن اللوجوس هو إله ثان ، متغير عن الأب أقل منه وغير مساو للأب ، هنا أتهمه البعض بالهرطقة ، وكان رده عليهم ، أنه يرفض التعبيرات والتشبيهات غير المجدية ، وأنه مؤمن بأن جوهر اللاهوت واحد ، لا غير منقسم الذات ، وأن الابن مولود منذ الأزل ، وهو من نفس جوهر الأب ، ولكنه متغير عن الأب في الشق الظاهري، لذلك وافق على مصطلح (Ο μοοσια) كأساس لمفهوم وحدة الجوهر فقط ، وهي نفس

الفكرة عند اوريجنيس ، الذي أضاف صياغة الجسد المؤله أو الإنسان- الله، مما جعل الأمـــر
أكثر تعقيداً عند أتباعه فيما بعد ، فبالرغم من أن ديونسيوس قد اتبـــع أســـتاذه فـــي (عقيـــدة
التابعية) Subordinationism التي تنادي بالابن للأب ، إلا انه شدد على أزلية الابن (الإله)
وهو المفهوم الذي اقتبسه ودافع عنه أثناسيوس بعد ذلك ضد أريوس- الـــذي كـــان يعـــترف
بوقتية الابن وقت ظهوره بشراً فقط ، فيقول ديونسيوس:

*• لا يوجد زمن ما لم يكن فيه الله أباً، ولا يوجد لحظة.ما حرم فيها الأب من اللوجـوس (الابن)، من الحكمة من القوة.. *من هنا فإن الابن لا يستمد وجوده من نفسه بل مـــن الأب، وبما أن الأب أزلي فالابن أزلي أيضاً، أنه نورمن نور* (Eusebius.VII.25.78, 18-21)

هكذا حافظ ديونسيوس على عقيدة معلمه أوريجنيس محدداً في إطار متغيرات العصـــر
آنذاك، وفي إطار محافظته على وضع الكنيسة ، هذا هو ما تميزت به كنيسة الإســـكندرية فـــي
تلك الفترة الحرجة خلال النصف الثاني من القرن الثالث الميلادي وحتى ظهور الفكر الأريوســـي
المناهض لها فيما بعد.

سادساً: مسيحية خارج الإسكندرية في القرن الثالث

توقفت الاضطهادات الرومانية على المسيحيين في أعوام ٢٦٠/٢٦١ م، وبفضل مرسوم جالينيوس الذي أوضح فشل الإدارة الرومانية في إيقاف الانتشار المسيحي في أرجاء الإمبراطورية، أدت عوامل أخرى دورها في إثبات هذا الفضل، ولعل قياس مدى التدهور والاضمحلال الداخلي والخارجي الذي أصاب الإمبراطورية خلال القرن الثالث الميلادي، كان له تأثيراً كبيراً في إثبات هذا الفشل، كما أن انتشار وتوغل المسيحية من خلال الطبقات الوسطى والعامة على مستوى الولايات أدى دوراً خطيراً في تنمية المفاهيم القومية والثورية، وهو الأمر الذي كان له تأثيراً كبيراً أيضاً في مصر فخرجت على أثرة أنماط جديدة من المسيحية ساهمت في تغيير وتثبيت المسيحية المحلية في مصر، وهو القياس الذي يمكن من خلال تحديد ملامح المسيحية التي كانت تقع خارج مدينة الإسكندرية.

إن مسألة تثبيت التعاليم الغنوسية في ربوع مصر بعيداً عن التطور الحادث في الإسكندرية، أصبح أكثر تأكيداً بعد اكتشاف أناجيل نجع حمادي عام ١٩٤٥. فبالرغم من عدم نشرها كاملة حتى الآن ، إلا أن المواد المترجمة ونصوصها والأبحاث التي قامت على ترجمتها ودراستها، تؤكد لنا شيوع هذه التعاليم حتى منتصف القرن الرابع الميلادي وربما بعد ذلك، كتراث مسيحي قابل للتعديل ، ولكنه مقبول شعبياً بين المصريين . الدراسات الحديثة قارنت بين الغنوسية في أقوى أدوارها عند فالنتينوس وبين تعاليم اوريجنيس ، بل ودعمت هذه المقارنة بالادماج والانتشار وبايجابية النتائج التي وصلت إليها.

على الرغم من ذلك فأنه لا يزال من الصعب تحديد محورا لانتشار المسيحية في مصر بعيداً عن التطور الحادث في الإسكندرية ، ربما هناك مؤشرات بالفعل تؤكد ذلك ، ولكن ضعف المعلومات وقلة المصادر البردية وعدم تحديدها، والغموض الذي لا يزال يكتنف مسألة التصريح بخروج جميع مخطوطات نجع حمادي الغنوسية ، جميعها أمور تجعل الباحث مقيداً أمام تحديد شكل تلك المسيحية التي قامت خارج الإسكندرية ومفهوم ومراحل تطورها تقريباً

حتى القرن الخامس الميلادي ، وعلى الرغم من ذلك فسوف نحاول اقتحام هذا الموضوع غير المتداول كثيراً في دراسة مناهج تاريخ المسيحية في مصر.

هناك اتجاه يعتقد أن العقيدة الغنوسية وبصفة خاصة الفالنتينية منها، كانت صاحبة اليد العليا في مصر الوسطى والصعيد خلال القرن الثالث الميلادي، المصادر والبرديات المسيحية المبكرة ومخطوطات نجع حمادي ، يمكن أن تضيف تدعيماً واضحاً لهذا الاتجاه من الناحية التاريخية والناحية الجغرافية ، ويمكن لنا إثبات الناحية الدينية وطبيعتها في ضوء تلك المصادر المتاحة.

في البداية يقول(ابيفانس) المؤرخ: *" أن واحد فقط من الغلوسين (فالنتينوس) استطاع أن يغزو الربوع والقرى المصرية وأن يكون لديه تجمعات في اتريب وبروسبيتوس وطيبة وارسينوي غير الذين موجودين في الإسكندرية"* (Epiphanius.Panarion.31.7)

المدن التي حددها (ابيفانس)- الذي يبدو عليه كان مطلعاً بأمور تلك الجماعات في مصر- تقع في الدلتا غرباً (أتريب وبروسبيتوس) ومدن في مصر الوسطى (أرسينوى) ومدن جنوب مصر (طيبة) . وفي الحقيقة أن الأدلة المتوفرة لدينا في تلك الفترة قائمة فقط على المصادر البردية والمخطوطات ، ولكن هناك مقارنة يمكن من خلالها حسم هذا الأمر، ففي أحد نصوص أناجيل نجع حمادي ، وهي مجموعة من المخطوطات عرفت باسم (الرسالة الثانية لشيث الكبير) (The Second Treatise of The Great Sath) تلك النصوص تتضمن أقوال ونصائح مجموعة من الأساقفة رجال كناسيين هجروا حياة التقاليد الكنسية الموصف أصحابها بمتلهفي الثراء والسلطة والعالم المادي، وتركوا هذا العالم واتجهوا نحو عالم روحاني بعيد، هؤلاء كانوا يشعرون بحقيقة معرفتهم للحق ، وكانوا مضطهدين ، لذلك ظلوا منعزلين في حياة رهبانية أصلية. فمن أقوالهم نجدهم يتحدثون عن جماعة رهبانية مبكرة في مصر الوسطى والعليا ، ربما قبل انتشار الفكر الرهباني في مناطق وادي النطرون والبحر الأحمر، فهم يقولون:

" بعد أن خرجنا من ديارنا وهبطنا على هذا العالم ، وجئنا لنكون أجساداً في العالم ، كانوا يكرهوننا ويضطهدوننا، ليس فقط الذين لا يعلمون، ولكن أيضا الذين يعتقدون في التمجيد باسم المسيح، هؤلاء هم الذين يفتخرون بجهلهم ولا يعلمون من هم"

تلك النصوص تؤكد على وجود حالة من الكراهية قـد وصلـت إلـى حـد مـا بيـن المسيحيين أنفسهم، نحن لا نعلم مداها في تلك الفترة، ولكن يبدو من النصوص أن المسـيحيين المقصودين هنا بالاضطهاد هم المؤمنون العارفون، أصحاب مبدأ الحرية في التعامل مع الديـن والمعرفة . وهم هنا هاربون إلى عالم جديد، ويصفون الآخرون بأنهم مسيحيون فـي صـورة عبيد لرغباتهم المتلهفة للثراء والسلطة . هذا التشريع الغنوسي يعد تقسيم طبقي للمسـيحيين بعد ظهور تعاليم أوريجنيس وانتشارها داخل وخارج الإسكندرية. وهو بمثابة الدافع المـادي أو الاجتماعي لظهور النظم الرهبانية في مصر بعد ذلك.

في نص آخر يقول:. *"لأنهم يدركون حقيقة العظمة، في أنها من العلـي(الإلـه) وأنها روح حقيقية وليس مجرد شهوات أو استعباد، أو خوف ورغبة في العالم المادي (المحسوس)، ولمعرفتهم بما لا يخصهم وما يحتاجونه، فإنهم يتعاملون بدون خوف وبحرية، فهم لا يرغبـون لأن لهم سلطة وقانوناً نابعاً من أنفسهم فوق كل ما يرغبون"*

هذا النص يبدو متفق مع ما أشرنا إليه من قبل في تأثير تعاليم أوريجنيس اللاهوتيـة على مكانة رجال الكنيسة، فالنص يقارن بين الفكريين، محدداً أبعاد الخوف والحرية كسـمات هامة في الروح الحقيقية. كذلك نلاحظ أن النص اتخذ طابعاً غربياً في المذهب التوفيقي ، فـهو يجمع بين التعاليم الغنوسية والأوريجنية ، وكذلك روح الفلسفة الأفلاطونية الحديثة التي أشارت إلى العالم المحسوس في نظرياتها ، هذا التوفيق قد يكون جائز لأنهم جميعا مجاوراً معاً ومؤثراً معاً وذوي أهداف واحدة تبحث عن نقاء الروح والوصول إلى الكمال وتحقيـق الخـلاص، وأن فكرة الرهبنة كانت تعطي الشق الطقسي اللازم لتحقيق تلك الأهداف.

النص كذلك يشير إلى تلك الجماعة المنفصلة عن الكنيسة بعـد أن كـانوا روادهـا، ولكنهم رفضوا التقاليد الكنسية التابعة التي وصفوها بالشهوانية والسعي للسـلطة والسـيطرة الدنيوية والدينية، وأنهم لا يعلمون أن السيطرة الحق هي سيطرة الأب العلي الذي نسعى لنتحـد معه ونحقق له سيطرته التي جاء بها ليخلصنا من شرورنا. هذا الوضع الخارجي عـن نطـاق الكنيسة في الحقيقة كان يمثل مظاهر خوف الكنيسة من سلطة هؤلاء على عقول الشعب، فـإن التمرد والعصيان لرجال الكنيسة كان يمثل الخطر الأكبر على سلطاتها ككيان تقليدي أخذ صفـة

الشرعية بعد مرسوم جالينيوس عام ٢٦١ م. ففي وصف لهؤلاء عن رجال الكنيسة التقليديين يقولون:

"هناك البعض خارج هذه الأعداد سوف يطلق عليهم الأسقف والبعض شماس الكنيسة، هؤلاء يتلقون أوامرهم من أبيهم، فهم ينحنون تحت السيادة الأولى، أنهم قنوات لا مائية، عرف حقيقة المرتدين بأنهم الذين يمتلكون السلطة في الكنيسة"

وفي حوار بين اثنين من رواد هذه الجماعة، ومن نفس النص السابق يقولون:

"لقد أخبرتك أن هؤلاء لا يقولون ولا يسمعون، والآن اسمع مني نصيحة هامة، حاول أن تسمع منهم الأشياء التي يقولونها لك في خفيه ، واحترس منهم، ولا تقل لهم شيئاً إلا مستتراً، ولا تقولها للأطفال في هذا السن، لأنهم سوف يشتمونك لأنهم لا يعرفونك، ولكنهم يمنحوك الشرف في المعرفة، فالكثيرون سوف يتقبلون عقيدتنا في البداية ثم ينحرفون ضدها بإرادة الأب الخداع لأنهم يعلمون ما كان يسعده."

تلك هي فلسفة هؤلاء الخارجين عن نطاق الكنيسة، هكذا كانت عقيدة الغنوسين في نهاية القرن الثالث وبداية القرن الرابع الميلادي، ولكن نلاحظ أن مدلول كلمة(الأب) في النص قد ظهرت لأول مرة فقط كصفة لرجال الكنيسة منذ عهد هرقل أسقف كنيسة الإسكندرية، ولكن لماذا كان هذا الاسم؟ هل المقارنة بقدرة الأب العلي، أم أن بعض الأساقفة آنذاك في بعض الكنائس اعتبروا أنفسهم راعيين للمسيحية في سلطة وعنفوان وكبرياء وهو الأمر الذي جعل هناك حالة من التمرد والعصيان تشهدها البلاد في ظل الاضطهاد الروماني. كذلك حالة الاندماج التطبيقي بين تعاليم أوريجنيس والغنوسي فالنتينوس فيما يختص بالاتصال الروحي ووسائل الوصول إليه، كانت السبيل وراء شيوع حركات الرفض الكنسي وتكوين الجماعات المستقلة بعيداً عن سيطرة السلطة الكنسية، جماعات عرفت بالرهبنة والزهد والتقشف وحرية التعامل مع الدين الجديد بما هو ملائم لتحقيق الخلاص الإلهي.

وكما كان الوضع في القرنين الأول والثاني، الخوف الحقيقي من هؤلاء الأحرار المصدقين الذين كانوا ينشئون داخل الكنيسة ثم يتمردون عليها، فإن أعضاء الكنيسة أنفسهم آنذاك انحرفوا عن تلك المصداقية ونظروا إلى هؤلاء المتمردين على السلطة(سلطة الأب الخداع) على أنهم هراطقة مثلما كان الحال ضد الغنوسية المبكرة في النصف الثاني من القرن

الثاني الميلادي. وبالتالي نصوص مكتبة نجع حمادي قد ألقت الضوء على تطور مغاير لمفهوم المسيحية المعروفة في الإسكندرية، ونبهت إلى وجود خط ساخن في مصر الوسطى، متمرد، وفي حالة ضغط مستمر، رافض للسلطة، حر، لديه استعداد لقبول تعاليم أخرى طالما لديه مطلق الحرية في التعامل معها، تلك هي الرؤية الدينية في منطقتي مصر الوسطى والعليا.

من بين مناهضي الفكر الاوريجيني في نزعة دينية حرة وشخصية، ظهر الأسقف (نيبوس) Nepos أسقف ابروشية ارسينوي (بالفيوم) ، وهو صاحب (بدعة الألف سنة)، فقد حاول ان يجسد مراحل التطور والتمرد وتحقيق مفهوم (الأب الخادع) الموصف سابقاً، من خلال أن يعيد من جديد بدعة نهاية العالم وتحديد موعد مجيء المسيح الثاني بعد آلف عام. (يوسابيوس) يحدثنا عن تلك البدعة من خلال تفنيد الأسقف(ديونسيوس) لها ، في أن (نيبوس) كتب وفسر تلك التعاليم الجديدة في كتاب تحت عنوان *"تفنيد الرأي القائل بتفسير الكتاب مجازيا"*

" Ἔλεγχον ἀλληγοριστῶν λόγόν τινά πέρί τούτου συνταξας "

(Eusebius. VII. 24.2)

بعد أن استند إلى رؤية يوحنا من أجل إثبات تعاليمه . (نيبوس) أخذ يعلم شعبة وشعوب القرى من حوله، بأن المواعيد التي أعطيت للاتقاء في الأسفار يجب أن تفهم بروح يهودية ، وأنه سوف يكون هناك ألف سنة تنقضي في تمتع جسدي علي الأرض، فهو يعترف بأن المسيح سوف يأتي كأحد ملوك العالم مفسراً ما قيل في سفر الرؤيا حرفياً، وقد رفض الاعتبارات الاوريجينية في تعاليم يوحنا في رؤيته بالرؤية المجازية، بل اعتبرها واقع فعلي.

اوريجنيس يفسر ذلك ، بأن الآيات التي صرحت بملك المسيح (ألف سنة) في رؤية يوحنا, أنها تشير الي الأفراح الروحية المناسبة (طبيعة الأرواح) التي تقوم كاملة، وذلك لا يكون في هذا العالم المادي(العالم الحالي أو عالم الأحياء) ، بل فى العالم الأتي ، إما (نيبوس) فقد كان مقصده ماديا مهتما بالعالم المادي.

حدود بدعة (نبيوس) تبدو خطيرة آنذاك ، فإن عملية تحديد موعد الخلاص بالنسبة للبشر كانت مقترنة بالاستعداد له والعمل علي تحديده، الأمر الذي يؤدى إلى زيادة الالتزام بالعقيدة والاتجاه نحو الروحانيات اكثر وأكثر، وبالتالي يمكن الاستدلال علي حجم انتشار هذه

البدعة – التي أثرت اجتماعياً في إقليم الفيوم والأقاليم المجاورة وربما ساهمت في خروج حالات رهبانية خاصة آنذاك – فمن خلال رسالة ديونسيوس:

"ولما كنت في إقليم أرسينوي Arsinoe ، حيث سادت هذه التعاليم زمناً طويلاً، كما تعلم، الأمر الذي نشأ عنه انشقاق بل كنائس برمتها، دعوت القساوسة ومعلمي الاخوة في القرى، والاخوة الذين أرادوا أيضاً الحضور ونصحتهم بفحص هذا الأمر علانية"
(Eusebius. VII. 24.6)

بعض العلماء ذهبوا في أن ديونسيوس قد ذهب الي ارسينوي وعقد مجمع لمدة ثلاثة أيام وكان ذلك بعد زمن من وفاة نيبوس ، واستطاع إخماد تلك البدعة بعد ان اعترف زعيمها آنذاك (كوراكيون) Κορακιων بالتوبة والعودة إلى التعاليم الصحيحة . ولكن بالرغم من ذلك ، فإننا نفتقد للمصادر التي تحدد لنا طبيعة انتشار بدعة (نيبوس) في أقاليم الفيوم والقرى المجاورة ، وما هي طقوسها وتعاليمها، ولكن يبدو من (نص ديونسيوس) أنها نوعاً من الارتداد والتمرد ضد سلطة الكنيسة، الأمر الذي جعله يهتم بها اهتماما كبيراً، ويعمل على تفنيدها في كتاب خاص أطلق علية اسم (المواعيد الإلهية):

" Προς όν Ό Διονυσιος έν τοίς περι επαγγελιών ενισταται "
(Eusebius. VII. 24. 3.)

فسر فيه وشرح سفر الرؤيا ليوحنا، واعتبر أنة يجب أن نتبع أسلوب اوريجنيس في النظر في عبارات هذا السفر ورموزه ونبوءاته بصوره مجازية وليس بالصورة الواقعية.

من المشاكل المتعلقة بتلك الفترة ، والتي ألقت بظلالها علي أحداث قادمة ، وساهمت في أحداث الانشقاق داخل الكنيسة المحلية في مصر، مشكلة عودة المرتدين أو أصحاب النفوس الإيمانية الضعيفة ، الذين استسلموا لتيار الوثنية ولقرارات الإمبراطور، وشاركوا في تقديم القرابين لعبادة الإمبراطور ديكيوس ومن بعد فاليريانوس . هؤلاء وتحت ضغط ومعاناة النظام الحاكم آنذاك، رضخوا ثم عادوا بعد انتهاء الاضطهاد. هنا انقسمت الكنيسة وخرج منها فئتين *الأولى* هم: المحافظين الذين رفضوا عودة هؤلاء المرتدين وأغلبهم (من المحتمل) أن يكونوا من أبروشيات مصر الوسطي والعليا ، والفئة *الثانية*: التي التزمت بقرار كنيسة الأسكندرية أسقفها ديونسيوس ، الذي تزعم حركة مقبول المرتدين ليس علي المستوى المحلي فقط، بل

يشارك بأرائه علي المستوي العالمي، بعد أن ظهرت تلك المشكلة في اسبيا الصغرى وروما وسوريا.

من هنا نجد أن ظهور فئة المحافظين أو الساخطين علي ضعاف الأيمان أو أصحاب السلطة الخادعة الذين توهموا أنهم يملكون سلطة الأب (الذي يقبل الغفران) ، وهي رفض مستتر للقب "الأب الخادع " وهى السلطة التي وصفها الساخطين في نجع حمادي :

"فهم لا يرغبون لان لهم سلطة وقانون نابع من أنفسهم فوق كل ما يرغبون"

هذه المشكلة إذ ما نظرنا إليها من واقع تاريخي محدد، مع فرض أنها كانت شبة محدودة قبل حلول اضطهاد ديكيوس وفاليريانوس ، فأنها مشكلة مزمنة استمرت توابعها حتى منتصف القرن الرابع الميلادي، فهي أول مشكلة إيمانية عقائدية للسلطة الكنسية في تحديد أمر هؤلاء المرتدين، فقد غلب المفهوم السياسي والديني وحجم الانتشار والتمسك بالوجود علي رغبة سلطة الكنيسة التي كان يمثلها (ديونسيوس) في قبول التوبة لهؤلاء المرتدين، فمن خلال رسالته إلى أسقف روما (زيستوس) ورسالته إلى (فابيانوس) يؤكد:

" ان المغفرة ليست من حق أفراد معينين بل هي من حق الكنيسة من حق الكنائس كلها، ومن هنا فمن حق التائب علينا أن نغفر له ذنوبه ونعينه علي نيل المغفرة قبل خلاصه "

من هنا فان سلطة الكنيسة في المحافظة غلي التقاليد الكنيسة قد ساهمت في تكوين جبهة مضادة لها، كونت فكرها من رفضها للهيمنة وكذلك رغبتها في المحافظة علي المسيحية النقية التي دافع عنها روادها ، فلم تكن أراء تلك الجبهة الحكم بالإعدام علي المرتدين، بل شددت في مسألة الصراع قبولهم مرة أخرى بين ، ولم يكتفوا بالمعمودية فقط ، وهو ما حدث في أمر الصراع بين بطرس و ميليتوس بعد اضطهاد دقلديانوس في أوائل القرن الرابع الميلادي.

أن الهدف الأساسي المرجو من العقيدة المسيحية أو الغنوسية آنذاك بالنسبة للعامة، هو تحقيق نموذج أخلاقي معين يؤدي بالمرء إلى طريق سهل مستنير نحو الخلاص . ومع فشل تحقيقه بصورة كبيرة خلال اضطهاد ديكيوس وفاليريانوس ، اتجه البعض نحو تحقيقه باتجاه أخر، يتمثل في أقدامهم علي تقديم القرابين للنظام الحاكم والحصول علي الشهادات الدالة علي ذلك، فهي بمثابة رخصة للخلاص من الموت والتعذيب. وهي في حقيقة الأمر تدل علي

ضعف الإيمان المسيحي، وأن الشعب المصري لا يزال متأثرا بالفكر الوثني، وليس بفضل قسوة الاضطهاد الروماني كما هو شائع، بل بفعل القصور الديني في العقيدة المسيحية وبفعل المسيحيين أنفسهم وإنشقاقهم وتعدد مذاهبهم والفرقة الحادثة بينهم. أدي هذا الي ظهور تعاليم دينية وافدة علي مصر من الخارج، واستطاعت أن تحقق استقراراً علي أرض مصر في مناطق مصر الوسطي والعليا، بل واندمجت في تلك المناطق مع الارث الغنوسي المسيحي. هذه الفرقة الوافدة كانت بمثابة رد فعل طبيعي من جانب المصريين علي فشل المسيحية والغنوسية في تحقيق الخلاص من الاضطهاد، الذي أصبح سمة هذا العصر حتى القرن الرابع الميلادي، من بين تلك الفرق الوافدة السابللية والمانوية.

السابيللية مذهب ديني ينتمي إلى (سابيليوس) Sabellius أحد أساقفة المدن الخمس الليبية، والتي كانت تقع تحت سلطه كنيسة الإسكندرية. تعلم (سابيليوس) في روما وعاصر الغنوسية الفالنتينية، وانتشرت تعاليمه في روما والإسكندرية وليبيا. فقد كان يعلم بأن الله أقنوم واحد أعطى الناموس لبني إسرائيل بصفته الابن، وانه كان يحمل (حلولية) علي الرسل اليهود بصفته الروح القدس، لذا فهو واحد من مراحل ثلاثة. من هنا يذهب (سابيليوس) إلى اعتقاد تعاليم (*الوحدانيين*) Monarchianism ولكنة تأثر بهم وابتكر رؤية جديدة أطلق عليها فيما بعد (*بالإنتحاليه*) أو Modalis (*الموادلسيم*) تعني الطريقة أو الهيئة الظهور به المعنية ، أو انتحال هيئة أو شكل للظهور أمام الناس ، وهي رؤية متطورة من الإله متعدد الأشكال.

سابيليوس نفسه جاء إلى الإسكندرية عام ٢٥٧م، ونشر تعاليمه في مصر كلها، وربما لاقت انتشاراً معقولاً لكونها جذابة وبسيطة وقريبة من مفهوم عقلية العامة، ويقول (هرنك) : "*أن تعاليمه انتشرت في مصر بعد موت اوريجنيس بصفة خاصة*" وليس لدينا ادله عن مقدار هذا الانتشار وعمق اندماجه مع العقائد السائدة آنذاك، ولكن الأسقف ديونسيوس قد تصدي لهذه التعاليم ربما من خلال دفاعه عن تعاليم اوريجنيس معلمة. ففي رسالته التي نقلها يوسابيوس يقول:

"*أما عن التعاليم التي أثيرت الآن في بيتولمايس التي في نبتابولس المملوء كفراً وتجديفاً علي الله القدير الأب ، ربنا يسوع المسيح، والمتضمن شكوكاً بخصوص ابنه الوحيد بكر كل خليقة، الكلمة المستأنس، وقصوراً شديداً في معرفة الروح القدس، فنظراً لأنه قد وصلتني رسائل*

من كلا الطرفين، ومن الاخوة لمناقشة الأمر، فقد كتبت بضع رسائل لمعالجة الموضوع، وضعت بها المساعدة كثيرا من التعاليم علي قدر استطاعتي"

(Eusebius. VII. 6)

يبدو أن دفاع (ديونسيوس) هنا كان من خلال مكانته كأسقف للكنيسة آلام ، وكذلك من خلال دفاعه وتحمسه لتعاليم اوريجنيس ، فقد كان ينادي بما نادي به في أن الابن أزلي، وأنه ليس منتحلا لصفات علم سابيليوس.

ان كنا لا نستطيع أن نقف علي ارض ثابتة في تحديد مقدار انتشار السابيللية كعقيدة وافدة ومتطورة علي مصر، فربما يكون لدينا فرصة أكبر في تحقيق ذلك في العقيدة المانوية التي وفدت علي مصر من بلاد فارس في نهاية القرن الرابع الميلادي.

العقيدة المانوية عقيدة مسيحية جديدة نبتت أفكارها علي أرض فارس تحت ظل العداء الشديد بين الإمبراطورية الفارسية والإمبراطورية الرومانية. (ماني) " Μανεις ; Μανης" وهو مبتكر هذه الدعوة الجديدة التي قامت علي أساس التوفيق (التلفيق) بين الديانات والمذاهب المختلفة، وهو أحد أهم سمات هذا العصر الذي شهد اضمحلال فكري وفلسفي مبدع، فجاء مذهب التوفيق ليحل محل الابتكار الفكري والاستنباط الفلسفي.

اعتنق ماني المسيحية حوالي عام ٢٤٥م، أراد أن يقارن بين الديانات الفارسية وديانة بلاد المشرق مع اليهودية والمسيحية. من هنا جاء مذهبة الديني خليط من أديان مختلفة، واتخذ لنفسه لقب (الباراكليت) Παρακλετος الذي يعني (المعين أو الروح القدس) الذي وعدة به المسيح يسوع، حيث كان يبدأ خطاباته دائماً بقوله: *"ماني رسول يسوع المسيح"* **.**

يقول Lieu: *"أن العقيدة المانوية علي الرغم من أن محور انتشارها كان مخصصاً له بلاد المشرق، وأن تلاميذه المختارين لينشروا هذه العقيدة في الهند والصين استطاعوا أن ينشروها هناك، آلا أن الإمبراطورية الرومانية قد تأثرت كثيراً بسبب العقيدة المانوية، حيث انه حتى القرن الخامس كان واضحاً بصورة كبيرة في حوض البحر المتوسط. ولم يكن موت ماني عام ٢٧٧م سببا في انهيار المانوية، فقد حمل اتباعه العقيدة وجالوا بها الولايات الرومانية، وعلي أعناقهم دخلت مصر علي يد (هيراكاس) Hieracas وعاشت علي أرضها ضمن التعددية المسيحية المعاصرة.."*

ولكن ما هي تعاليم تلك العقيدة وكيف اقترنت واندمجت مع العقائد المنتشرة في مصر آنذاك؟ المانوية في حد ذاتها نموذج متطور قريب من الغنوسية المصرية ، فقد اعتمد (مانى) على النظرية الثنائية (غنوسية الطابع) في أن كل شيء مادتين ، أحدهما النور والآخر الظلام، وللاثنين ربان ، رب النور سمي الله ، ورب الظلام سمي الشيطان ، وكلاهما متضادان في الطبيعة . وكذلك نجدة متأثراً بالغنوسية في مسألة خروج البشر من الملء الأعلى في نفسين أو روحين أحدهما شهواني من اله الظلام، والأخر عقلاني، خالد، روحاني من اله النور. لذلك عمل رب النور علي إخراج كائنين عظيمين صدورياً أو منبثقين منه معاً ، وهما المسيح والروح القدس، من أجل تخليص النفوس المنشأة بالأجساد ، فالمسيح هذا هو الشخص الذي يدعوه الفرس (ميثراس) وأنه جاء بصوره فارس من أجل خلاص البشر، ومن أجل أن يوضح لهم طريقة الخير وينقذ الروح العقلية الخالدة الروحانية المستمدة من اله النور فيهم.

مفهوم المانوية هنا يكاد يقترب من مفاهيم العقائد المستقرة في مصر، ومعني ذلك أن مفهوم استقرارها قد يبدو مقترناً باندماجها مع الغنوسية أو تعاليم اوريجنيس التي تقترب أيضا منها . من هنا ذهب (Drijvers) إلى ان الجانب التطبيقي للمانوية في مصر قد اتخذ طابع الزهد والتقشف واقترب تماماً ربما (في فتره لاحقة) من التعاليم الرهبانية الخاصة في مصر. ولكن ما هي الأدلة وراء هذا الاستقرار والانتشار لتلك العقيدة.

في البداية أشار (ابيفانس) عن شخص يدعي (هيراكاس) Hieracas من مدنية ليونتوبولس (تل اليهودية) أشتهر بالعلم والتقوى، وأعتقد الصواب في تعاليم ماني ونشرها في مدينته أولاً . إلا أنه ابتعد (كما يعلق هرنك) إلى حد ما عما كان يغضب اليهود في تلك التعاليم، وركز على مقاومة الشهوات الجسدية والتطلع إلى الملكوت السماوية، وهي أهم تعاليم ماني. (فريند) يقترح أن (هيرا كاس) أضاف إلى العقيدة المانوية مبدأ عدم قيامة الأجساد مرة أخرى، حتى تكون أكثر قرباً من الغنوسين. في حين ذهب بعض العلماء في أن (هيراكاس) كان من أعداء تعاليم أوريجنيس في مسألة قيام الجسد المؤله ، هذه التعاليم أوحت للغنوسين-المسيحيين بصدق مفهومهم في الخلاص واحتقار الأجساد حتى تتحرر الأرواح . من هذا المنطلق كانت الرغبة في احتمالية وجود العقيدة المانية في مصر ولكن في هيئة تواكب مفهوم العقائد المنتشرة آنذاك.

بعيداً عن الغموض المحيط بتعاليم (هيراكاس) وحدود انتشار تعاليمه المستوحاة من المانوية في مصر، فإذا افترضنا أن هناك رسل قد جاءوا إلى الإسكندرية أو جنوب مصر أو شرق الدلتا من أجل نشر التعاليم المانوية عقب وفاة مانى أي حوالي الفترة ما بين ٢٧٠-٢٧٧ م فإنه هذا الافتراض يحدده عاملن ،الأول : أن البطريرك (ديونسيوس) قد توفى عام (٢٦٤ – ٢٦٥ .م) دون أن يذكر شيء عن المانوية ، ولكن في عهد البطريرك الخامس عشر(مكسيموس) الذي تولى في الفترة ما بين (٢٦٥-٢٨٢م) ، قد قاوم في بداية حياته هرطقة (بولس السيمساطى) أسقف إنطاكية ، الذي تأثر إلى حد ما بعقائد (مانى) المسيحية، وفي أواخر توليه السلطة الكنسية قاوم المانوية في مصر، ولا ندري ما هي طرق المقاومة، فقد جاء ذلك المخطوط (شبين الكوم) السنكسار القبطي ، أن القديس (مكسيموس) قد أرسل تحذير إلى الكنائس في مصر والنوبة وأثيوبيا من البدعة المانوية عثر على جزء منها في المخطوط تقول:

• في أيام هذا القديس مكسيموس ظهر إنسان من الشرق اسمه مانى ، قال هذا عن نفسه الباركليط روح القدس ، وقد جاء إلى أرض الشام، وجادله أسقفها (أرشلاوس) وأظهر ضلاله، فترك الشام ورجع بلاد فارس فأخذه بهرام الملك وشقه نصفين"

كذلك هناك رسالة وردت من (الأسقف الإسكندر) والذي يبدو أنه كان على أسقفية ليكوبولس(أسيوط) (احتمال غير أكيد) ، لا نعلم تأريخ محدد لفترة توليه أو للرسالة ، إلا أن العلماء أرخوا الرسالة بنهاية القرن الثالث الميلادي، الرسالة تحمل تفنيدا قوياً ضد التعاليم المانية، لم نعثر على الأصل اليوناني، لكن لدينا نسخة باللغة اللاتينية تحت عنوان.

"Alexandri Lycopolitani Contra Manichaei Opiniones Disputalio"

وهي تروي أن ماني قد أرسل إلى مصر والإسكندرية رسلاً من إرسالياته التبشيرية لترويج عقيدته، وكان يطلق عليهم اسم (Pappos) وهم المعنيين بأمر المانية في المدن التي ينزلون بها، الرسالة تفترض أن (الإسكندر) تقابل مع أحدهم في ليكوبولس ، هذا الاتجاه ليس هناك ما يدعمه سوى النص اللاتيني لتلك الرسالة، ونحن لا ندري هل كتبت في لحظة قدوم الرسل المانية أم بعد انتشارها في مدينة ليكوبولس أو المدن المجاورة لها. ولكن تفنيد الإسكندر لها ووقوفه على أنها ضلاله يحرم اعتناقها، يفترض أنها انتشرت بالفعل في تلك المنطقة أو منطقة قريبة منها.

من ناحية أخرى عند (ابيفانس) رواية غريبة بعض الشيء إلا أنها قد تبدو مواكبة من الناحية الجغرافية، فقد أشار (إبيفانس) عن تاجر هندي يدعى Scythianus عبر موانئ البحر الأحمر متجهاً إلى وادي النيل عبر طريق برنيكي- طيبة عند مدينة Hypseles ، بحثاً عن زوجته، هذا الرجل كان عالماً بالمانية ، ويرجح أنه أول من أذاع عنها في مصر. العلماء يتشككون في معلومة (ابيفانس) ومصدره عنها، وإن كانت لا تزال تتفق مع الحدود الجغرافية لرسالة الإسكندر.

في عام ١٩٣٠ اكتشفت مجموعة المخطوطات في (مدينة ماضى) بالفيوم، كان يعتقد أنها جزء من كتابات غنوسية أو مسيحية باللغة القبطية، ولكن ثبت أنها كتابين من أعمال مانى باللغة القبطية في مصر، وهي تتضمن أدعية ومزامير خاصة. أضيف بعض القطع البردية باللغة السريانية عثر عليها في مدينة أوكسيرنخوس تتحدث عن المانية في هذا الإقليم وعلاقتها ببعض الرهبان المسيحيين ورد أسماء لهم مثل Apa Panai , Pshai , Jmmoute ، هؤلاء الرهبان أو المعلمين ربما كانوا يعلمون باللغة السريانية والقبطية، ولكن هناك احتمال أن تكون هناك علاقة بين مخطوطات مدينة ماضي وبرديات أوكسيرنخوس ، هذا بالفعل ما توصل إليه Lieu الذي عكف على المقارنة بينهما وتأكد له أن قطعة أكسيرنخوس ما هي إلا أصول للنماذج القبطية التي عثر عليها في الفيوم ، وقد أكد فيها أن مخطوطات مدينة ماضي تتبع اللهجة الإخمينية التي كانت منتشرة في مصر الوسطى ، ولذلك تحدد مركز انتشارها في اتجاه إقليم الفيوم جنوباً حتى طيبة.

بعد اكتشاف برديات نجع حمادي عام ١٩٤٥م . اتجهت الآراء نحو إثبات حدوث اندماج بين تعاليم مانى المتطورة في مصر والفلسفة الغنوسية المنتشرة في تلك الأقاليم وبصفة خاصة الفيوم و اوكسيرنخوس . ويذهب (Girggs) هنا إلى أن برديات ومخطوطات مدينة ماضي بالفيوم (المحفوظة حالياً في المتحف القبطي) تحدد لنا أن هناك استقرار للمانية عند سكان إقليم الفيوم على وجه الخصوص، وأن هذا الانتشار اتجه من الفيوم إلى أوكسيرنخوس وليكوبولس ، قد يرجع إلى اندماج الذي حدث بعد ذلك في اللغة القبطية بين اللهجتين الإخمينية والصعيدية.

من جانب آخر، في عام ١٩٦٩م. تم حل رموز نصوص مجهولة المكـــان والتـــاريخ عرفت باسم (Cologne Mani Codex) عثر عليها في مصر مكتوبة باللغة اليونانية علـــى جلد في هيئة خمس جداول أو أعمدة، تتضمن أدعية وأسفار خاصة باتباع مانى وليس لتعاليمـه الأصلية. تحتوي تلك النصوص على تلميحات يهودية ومسيحية أكثر منها غنوسية . ويفـترض (هرنك) أنها جمعت بعد وفاه مانى وكتبت في مصر، ويحتمل أنها كتبت بالطريقة المصرية فـــي تل اليهودية زمن (هيراكاس). في حين يذهب البعض على اعتبار أن مصدرها قد يكون مدينـــة ليكوبولس لقرب محتواها من تفنيد رسالة الإسكندر.

عموماً الاتجاهات الأخرى لتفسير هذا الإنجيل ذهبت إلى أن تلك النصوص وضعت فـــي مصر في فترة متأخرة (*من الأتباع*) ويمكن أن يفترض أنها ترجع إلى حوالي النصف الأول من القرن الرابع الميلادي، وهي مواكبة لتعاليم نجع حمادي، ولكن يطلق عليها (*المانية القبطيـــة*). أصحاب هذا الرأي يعللون ذلك بأنه حتى الان لم نجد أصول سريانية خاصـــة بـــالفكر المـــانى الأصلي . وبالتالي تصبح تلك الدعائم أصلية في مصر وضعت من أجل أتباعها الذين اســـتمروا حتى منتصف القرن الرابع الميلادي. وبالمقارنة بالنصوص مدينة ماضي القبطية، تبين أن تلـــك الجداول نماذج أصلية باليونانية للمانية القبطية ترجع إلى القرن الرابع الميلادي.

على آية حال تلك هي الدلائل وراء وجود المانية القبطية التي أصبحت فرض مقبـــول أمام كافة المصادر والأدلة التي تؤكد وجودها على أرض مصـــر فـــي نهايـــة القـــرن الثـــالث الميلادي، وأن استمرارها المواكب للأدلة حتى منتصف القرن الرابع الميلادي أصبـــح مؤكـــدا، ولكن بالنسبة لاندماجها مع الغنوسية، أو تأثرها باليهودية أو المسيحية الغربية، فلا نســـتطيع الوقوف على أسس لتلك المقارنة لعدم وجود فكر أصلي للمانية لحظة دخولها إلى مصـــر، وإن كانت الآراء تميل نحو خضوع المانية للإرث العقائدي في مصر من أجل البقاء، وبالتالي فمـــن الجائز اندماجها وتأثيرها بكافة الحركات الدينية المعاصرة لها تماماً بحثاً عن الأحسن والأكـــثر إقناعا.



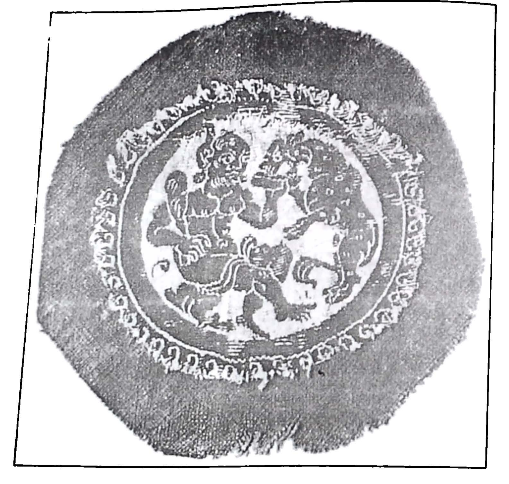
العنقاء، رمز مسيحي. زخرفة جداريه مقابر البجوات،

واحة الخارجة، القرن الخاس الميلادي،



قطعة نحتية تمثل اسطورة اوروبا وزيوس (البقرة) وهي كناية عن التواجد الالهي في الارض. نحت أهناسيا.

المتحف القبطي. القرن الرابع الميلادي.



قطعة مستديرة من النسيج القبطي عليها زخارف تمثل موضوع ميثولوجي يوناني وظف لخدمة العقيدة الجديدة، يمثل الاله هرقل وهو يصارع أسد نيميا.

المتحف القبطي. القرنيين الرابع والخامس الميلاديين.



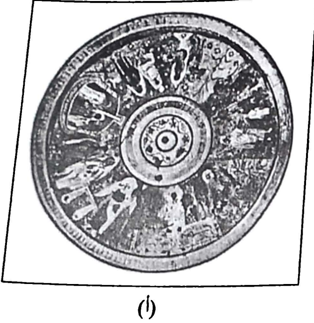
منظر عام للصور الجداريه في المقبرة رقم (٣٠)

بالبجوات بواحة الخارجة، النصف الثاني من القرن الثالث الميلادي.

أ- صورة جداريه كاملة لقبة الحجرة رقم(٨٠). بمقابر البجوات بالواحة الخارجة.

ب- منظر البشارة لسيدة العذراء حجرة رقم(٨٠). واحة الخارجة.

ج- منظر فلك النبي نوح احد المناظر المعبرة عن الخلاص الجنائزى في مقابر البجوات



(أ)



(ب)



(ج)

الفصل الرابع

مسيحية القرن الرابع الميلادي (مرحلة المواجهة)

توقفت الاضطهادات الرومانية على المسيحية في عام ٢٦٠/٢٦١ م، بفضل مرسوم (جالينيوس) ، الذي أوضح فشل الإدارة الرومانية في إيقاف الانتشار المسيحي في أرجاء الإمبراطورية. كما أدت عوامل أخرى دورها في إثبات هذا الفضل ، ولعل قياس مدى التدهور والاضمحلال الداخلي والخارجي الذي أصاب الإمبراطورية خلال القرن الثالث الميلادي ، حيث كان له تأثير كبير في إثبات هذا الفشل ، كما أن انتشار وتوغل المسيحية من خلال الطبقات الوسطى والفقيرة على مستوى الولايات أدى دوراً خطيراً في تنمية المفاهيم القومية والثورية، وهو الأمر الذي كان وراء خروج أنماط جديدة من المسيحية أدت أدواراً كبيرة في تغيير وتثبيت المسيحية المحلية في مصر. ولكن قبل أن نخوض في تعريف تلك الأنماط يجب أن نلقي الضوء على النظرية السياسية التي سيطرت آنذاك على توجهات العقيدة وغيرت من مفهومها الديني إلى المفهوم السياسي- الديني.

أولاً: النظرة السياسية والتحول الديني المواكب والمضاد.

مما لا شك فيه أن التقييم الطبيعي والمفترض لهذا التوغل المسيحي والانتشار في فترة السلم فيما بين أعوام (٢٦٠/٢٨٤) كان يحتم وجود قدر من التنظيم وتحديد للمعالم والاتجاهات المسيحية برؤية فكرية دينية وسياسية لمواجهة السلطة الرومانية المتحفزة دائماً لهم. فضلاً عن تحديد مضمون واضح من الناحية العقائدية واللاهوتية. ولكن تلك الافتراضات- التي يمكن اعتبارها من أهم أسس قيام دعوة عالمية لها نسبة عالية من المشاركة الشعبية- لم تكن قد تبلورت في الفترة السابقة أو تلك الفترة السليمة . بل على العكس من ذلك ازدادت المسيحية غموضاً بعد زوال الخلط بينها وبين اليهودية، وأصبح الغموض متزايداً كلما قاموا بتفسيره أو تحديده ووضع أسس للعقيدة وطقوسها ، أدى هذا إلى ظهور عقائد متشعبة وهرطقة أصابت المسيحية آنذاك بظاهرة الشك الدائم ، وبصفة خاصة في تحديد مشكلة الخلق والخالق، والأب والابن، ولاهوت المسيح وناسوته. الأمر الذي جعلها دائماً في نظر الأباطرة الرومان كياناً فلسفياً قابلاً للتغير بصفة دائمة. تلك الصيغة الفلسفية المتغيرة والمشتتة للعقيدة المسيحية خلال القرنين الثاني والثالث الميلاديين ، كانت خطورتها تعادل خطورة الموقف السياسي الروماني ضدها ، بل في بعض الأحيان كانت أكثر خطورة منه ، ذلك لأنها كانت تؤثر بصورة مباشرة ومقنعة في الفكر الإنساني للشعوب صاحبة التقاليد والموروث الحضاري القديم فتؤثر على الطابع العام الاجتماعي فتحدد سمات الفرقة والاتحاد بين المذاهب والفرق العقائدية. وهو الأمر الذي يزيد من صعوبة حل تلك المشكلة أو إزالة الغموض المحيط بها.

لكن على قدر غموض المفهوم الديني والعقائدي وتشعبه وتأثيره السلبي على العقيدة بعد ذلك . إلا أن المسيحيين استغلوا تلك الفترة السليمة في التوسع والانتشار وبناء الكنائس لإثبات كيانهم في المجتمع . حتى يثبتوا للرومان أنهم يعملون لصالح المجتمع الروماني لا

بمصالحهم الشخصية أو الدينية فقط (وهي من أهم الخلافات بين السلطة الرومانية والديانة المسيحية في القرن الثالث)، وبالتالي نجد بعض المسيحيين يتقلدون في الوظائف الحكومية في الجيش والقضاء ، ونجحوا في أن يكونوا محل ثقة بعض الأباطرة ، وهو الأمر الذي جعل للأساقفة دوراً بارزاً في المجتمع الروماني قبل عهد دقلديانوس مباشرة.

النظرة السياسية من جانب المسيحيين هنا تؤكد أن هناك اتجاهاً مسيحياً مستتراً بدأ يهتم بإبراز جانب من النواحي الاجتماعية والمشاركة السليمة في المجتمع الروماني آنذاك تفادي حالات الاستبداد والضلال ، وهي رؤية إيجابية هامة تخدم عنصر البقاء في نسيج الإمبراطورية . ولكن لا تزال العقيدة غامضة وغير محددة وقابلة للتغير بمظاهر عديدة تخدمها بيئات مختلفة في أنحاء الإمبراطورية ، وتؤثر فيها الاختلافات البينة في نسب التعليم والأمية. وبما أن الوجود المسيحي أصبح ضرورياً في المجتمع الروماني ، فإن أفكاره المتشعبة والمختلفة من الناحية الدينية والعقائدية ، سوف تصطدم مع التطور الطبيعي للموقف السياسي الروماني في عهد الإمبراطور(دقلديانوس) . الذي رغب في تكوين نظرة سياسية خاصة لمواجهة الأخطار الخارجية التي تهدد الإمبراطورية وذلك بتحقيق جبهة داخلية قوية خاضعة لسياسته وسلطانه، وهو الأمر الذي تطلب بعد ذلك سرعة في القضاء على المسيحية في اضطهاد شامل في الفترة ما بين (٣٠٣-٣٠٥ م) .

يقول (يوسابيوس) في تحديد سبب الاضطهاد:

"ولكن عندما سقطنا في التراخي والكسل بسبب زيادة الحرية، وصرنا نحسد ونهين بعضنا البعض، ونشهر العداء ضد بعضنا البعض، فالرؤساء يهاجمون الرؤساء بالكلمات القاسية كالحراب، والشعب يؤلف الأحزاب ضد الشعب، وبلغ الرياء والنفاق أعظم حدود البشر، فإن العدل الإلهي ممتزجاً بالصبر والاحتمال وطول الأناة سمح بإزعاج الأسقفية بلطف واعتدال..."

(Eusebius.VIII.1.7.)

(يوسابيوس) هنا يوجز أسباب الاضطهاد الذي حدث ضد المسيحيين في عهد دقلديانوس عام ٣٠٣ م ، ويلقيها على عاتق المسيحيين أنفسهم لما أصابهم من فرق وغرور أدى إلى دخول الهرطقة الدينية في عقيدتهم . وكان يوسابيوس يقصد الطوائف التي التصقت بالمسيحية في نهاية القرن الثالث الميلادي ومن اشهرها العقيدة (المانية). ولكن بعيداً عن تلك

الاختلافات المسيحية ، فنحن بصدد تحديد النظـــرة السياســية الجديــدة التــي طــرأت علــى الإمبراطورية في عهد(دقلديانوس) . فإن أقرب الأدلة والأسباب حول حـــدوث هـــذا الــهجوم الوحشي على المسيحيين ، هو الربــط بيــن النظــام السياســي القــائم آنــذاك واحتياجــات الإمبراطورية ، وبين وضع المسيحيين بالنسبة لتلك الاحتياجات وفي أي موقع يمكن وضعـــهم على الخريطة الخاصة بالإمبراطور(دقلديانوس) . لذلك برزت احتياجات *دقلديانوس* السياســية آنذاك نحو عاملين هامين ، *الأول* : هو الثقة المتناهية في القوة العسكرية بين الجنود والقــائد الأعلى وتدعيم ذلك بالقوة والتسلح لمواجهة الأخطار الخارجية للإمبراطورية ، وهـــي مشــكلة عانت منها الإمبراطورية طويلا منذ الغزو العسكري للسلطة مع بداية القرن الثالث الميــــلادي.
والعامل *الثاني*: هو ولاء الشعب لشخص الإمبراطور، ولاء مجردا تماما مـــن كافــة مظــاهر الحياة ، ولاء مؤلها ، وهي إحدى السمات التي طرأت على تفكير بعــض الأبــاطرة الرومــان السابقين ، ويحتمل أن تكون للمناقشات المسيحية دورا بارزا في تحديد هذا العـــامل بالنسـبة للإمبراطور (دقلديانوس) ، لذلك يحتمل أن تكون النظـــرة السياســية آنــذاك قــررت اختبــار المسيحيين في هذين العاملين ، ومن المحتمل أن المسيحيين قد فشلوا في هذا الاختبـــار مــن وجهة النظر السياسية الرومانية ، ومن ثمة كان الاضطهاد الروماني الكبير الذي تــرك تــأثيرا كبيرا في تحديد مسار العقيدة المسيحية فيما بعد ، فيمكن اعتبار أن النظـــرة السياســية عنــد *دقلديانوس* كانت نقطة التحول الديني للمسيحية في القرنين الرابع والخامس الميلاديين.

لم يكن اضطهاد *دقلديانوس* حادثا عارضا أصاب المسيحية لفترة قصيرة ثم انتهى، فقد يمكن مناقشة هذا الحدث في اتجاهات عديدة سياسية واجتماعية ودينية ، ولكن يهمنا هنا تحديد دور المسيحية كعقيدة آنذاك في حدوث الحدث بالفعل . فيمكن اعتبــار أن رفــض المســيحيين (على سبيل المثال) أداء الخدمة العسكرية محققين أقوال بعض اللاهوتيين أمثال (ترتليـــانوس وأوريجنيس) ، وقد جعل هناك شك دائم في ولائهم للإمبراطور، وبخاصة فـــي ظــل حركــات الانقلاب المستمر وكذلك الغزو الجرماني للولايات الغربية.

(كيلسوس) Celsus الفيلسوف اليوناني يقول في وصفه لعدم مشاركة المســيحيين في الخدمة الوطنية ، " *بأنهم طفيليون لأنهم يرفضون أن يقدموا للحكام الذين يقومـــون بشـــئون*

الإمبراطورية ويدافعون عن سلامتها، ليس فقط التكريم الذي يستحقونه بل الخدمة الواجبة أيضاً، ولو كان الناس سلكوا سلوك المسيحيين لانهارت الإمبراطورية أمام الذين لا يحكمهم القانون" .

تلك الرؤية الوثنية عن عدم المشاركة المسيحية في القرن الثالث الميلادي ، قابلها رد فعل مسيحي واقعي يحدد وجهة النظر المسيحية ولا سيما في مصر ، فأوريجنيس يرد على كلسوس بقوله:

" بينما يذهب الناس الآخرون إلى الحرب فإننا نحن النادرون فيها، لأننا ككهنة وكعبيد الله نحفظ أيدينا نظيفة، ونصلي لله من اجل الهدف النبيل والملك الشرعي، وأننا بصلاتنا نكون جيش التقوى الذي يقدم خدمة للإمبراطور أشرف من كل ما يقدمه له جنوده الآخرون"

مفهوم (اوريجنيس) يجعل المسيحيين فئة لا يمكن الوثوق فيها أو الاعتماد عليها حسب وجهة النظرة السياسية عند (دقلديانوس) ، وبالتالي يخرجون عن احتياجات الإمبراطورية آنذاك ، ويمكن لهم أيضاً أن يسببوا الكثير من المتاعب التي تهدد أمن الإمبراطورية في تلك المرحلة الحرجة.

كذلك شارك المسيحيون بفكرهم الديني في تكوين نزعة شخصية عند الأباطرة خاصة بالصفة الإلهية، فعلى الرغم من شيوع هذا السلوك منذ القدم ، إلا أن مناقشته بصورة كبيرة وفعالة في الديانة المسيحية في تلك الفترة حول شخص المسيح ، جعل الأمر أكثر قبولاً عند بعض الأباطرة العسكريين الذين تربطهم بجنودهم صفة (الكاهن السماوي أو الرسول السماوي) Themistius فتكونت لديهم رغبة في ربط قوتهم العسكرية برباط ديني وروحي يواكب متغيرات العصر من الناحية الدينية.

أن ظهور المسيحية وبروز مشكلة لاهوت وناسوت المسيح من العوامل التي تثبت تلك الظاهرة في أذهان الأباطرة ، فضلاً عن ظهور أشخاص عاديين مثل الأساقفة من المعلمين لديهم من السلطة ما يجعلهم دائما في وضع مقارنة مع سلطة الأباطرة ، ولا سيما سلطة الأب أو ما يعرف بآباء الكنيسة . كما أن بعض الأباطرة كان يتبين أمامه شخص المسيح ، فتتحول القضية هنا إلى رؤية شخصية للمقارنة العلانية بين المسيح والإمبراطور الذي يرغب في مكانة تسمو فوق مكانة الرعية وأساقفة الكنائس.

التطور الظاهر لتلك الصفة أو السلوك الإمبراطوري يمكن رصده عند الأباطرة سيفيروس وأوريلياتوس ثم دقلديانوس ، (الأخير) اتخذ صفة (المولود من الإله) التي اختصرت إلى (جوفيوس) Joveus (ابن جوبتر) سيد العالم ، بل وأحاط نفسه بهالة من العظمة، وأصبح على أولئك الذين يريدون مقابلة أن يسجدوا إليه، وأن يقوموا بعبادته وتقديم القرابين ومعاملته بالصفة الإلهية، ويمكن اعتبار أن تلك الصفة تقترب من مفهوم (*مثل الإله*) في الأرض ، وهي رؤية شاعت فكرياً وفلسفياً في تلك الفترة بسبب المناقشات المسيحية والفرق الدينية القائمة عليها. هكذا أدت وظيفة (*ممثل الإله*) دورها الهام في تحديد شخصية (*دقلديانوس*) وكان من الطبيعي أن تصطدم مباشرة مع المسيحية وفكر القائمين عليها ، وهي أمور حددت طبيعة النظرة السياسية للتعامل مع المسيحية في عهد دقلديانوس.

تتجلى كل هذه الأسباب وتتصهر معاً في تقييم (دقلديانوس) لحادث انقلاب عسكري شهير حدث في مصر خلال الفترة ما بين عامي (٢٩٧/٢٩٨ م) . تحت قيادة (لوكيوس) Lucius الشهير ب (اخيلوس) Achilleus . التقييم السياسي قد يذهب إلى ضعف الإدارة المركزية في العاصمة الجديدة ، وهو الذي سمح لقائد الفرقة العسكرية في مصر القيام بانقلاب عسكري ضد الحكومة الرومانية . هذا هو الخطر الذي كان يخشاه (دقلديانوس) منذ أن تولى الحكم. ولكن حادث الانقلاب اختلط بصورة غريبة مع مقدار انتشار وتعدد الفرق المسيحية في مصر، بل أنه يحتمل أن تكون الانشقاقات المسيحية على أرض مصر عاملاً في قيام هذا الانقلاب . تلك الرؤية لا يمكن الوقوف فيها على أرض ثابتة لغياب المصادر، ولكن استمرار الموقف الاستبدادي من جانب السلطة الرومانية للقضاء على الانقلاب منذ عام (٢٩٨ م) حتى نهاية الاضطهاد الروماني للمسيحية عام (٣١١ م) دون توقف ، أمر يفترض صحة الاحتمال السابق ، حتى أن بعض المؤرخين مثل (يوسابيوس) ، اختلط عليه الأمر في وصف حالة القضاء على التمرد والانقلاب بحالة اضطهاد المسيحيين في فصل كامل عن شهداء طيبة ، دون الإشارة إلى حادث الانقلاب.

مما لا شك فيه أن حادث الانقلاب المصري بقيادة قائد روماني ، قد ساهم بصورة كبيرة في استكمال دوافع دقلديانوس باضطهاد رسمي عام ٣٠٣ م عقب إخماد الثورة التي ظلت مشتعلة اكثر من ثلاث سنوات . ففي السنة التاسعة عشرة من حكم دقلديانوس عام ٣٠٣ م

حدث الاضطهاد الذي نقتبس وصفاً له من يوسابيوس قد يبدو مبالغ فيه ولكنه المصدر الوحيد لدينا لهذا الاضطهاد الذي حدث في الإسكندرية يقول:

البعض ألقوا في النيران بعد كشط أجسامهم وجلدهم جلدات قاسية، وأنواع عديدة من التعذيب بطريقة تقشعر لها الأبدان، حتى مجرد سماعها، فالبعض أغرقوا في البحر، والبعض قدموا رؤوسهم بشجاعة لمن قطعوها، والبعض ماتوا تحت أيدي معذبيهم، وآخرون هلكوا جوعاً، وآخرون صلبوا منكسي الرؤوس أحياء حتى يموتوا جوعاً

استمر(*دقلديانوس*) يمارس مع أعوانه أعمال التعذيب للمسيحيين بهدف تأمين الإمبراطورية ، ولكن ربما لم يتصور (*دقلديانوس*) بشاعة الاضطهاد بتلك الصورة ، فما لبث أن بدأ الاضطهاد يصل إلى ذروته وصار يعم أرجاء الإمبراطورية، حتى أدرك الفشل في نظريته السياسية متنازلاً عن الحكم في عام ٣٠٥ م ، واعتزل الحياة السياسية ، وترك أمور الدولة في أيدي معاونيه من الأباطرة مكسيمانوس وجاليريوس بصورة أعنف مما سبق . فقد امنعت القوات الرومانية القتل والتعذيب في المسيحيين ، ويحتمل أن هناك موجات من المقاومة الثورية قد حدثت في مصر كرد فعل طبيعي للاضطهاد، مما زاد الأمر سوءً فيها، فكما زادت حركة المقاومة قوة وباساً كان رد فعل الرومان أعنف وأبشع، وقصة القبض على (الأسقف بطرس) في الإسكندرية ، ثم قتله في ظروف غامضة بعد أن فتكوا بالأهالي الذين حاولوا إخفاءه ، دليلاً على ما كان يحدث في الإسكندرية والمدن المصرية من اضطهاد سياسي تجاوز فترة الأربعة عشر عاماً مستمرة.

مما لا شك فيه ، أنه مهما تعددت الأسباب التي دفعت الحكومة الرومانية في التصدي للحركة الدينية الجديدة ، فإن النظرة السياسية للرومان تجاه الولايات الشرقية بصفة خاصة والأقاليم الكبرى فيها مثل مصر، كان هو المحور الأساسي في تحديد العلاقة بينهما ، والتي يمكن أن نوجزها في خوف الرومان من الطموحات المسيحية الجديدة الكامنة في إطار دين جديد يوحد بين اتباعه . وهو ما يمكنه أن يؤثر على نمو الروح الوطنية ، الأمر الذي يؤدي بدوره إلى فقدان الولاية وحدوث الاستقلال ، ولا يمكن نفي ذلك لأنه تحقق بالفعل ثلاث مرات خلال النصف الثاني من القرن الثالث. (ثورة ايميليانوس) ٢٥٧-٢٥٨ م Aiemilianus والي مصر آنذاك ، و(ثورة فيرموس) التاجر السكندري بعد احتلال زنوبيا عام ٢٦٤ م،

والثورة الثالثة (لأخيلوس) عام ٢٩٨/٢٩٧ م . الأمر الذي جعل عملية تأمين البلاد وإزالة خطر الوحدة تحت أي مفهوم ديني أو سياسي أمراً مقدساً ومرغوباً لدى الأباطرة ذوات الميول العسكرية الصارمة..

على الجانب الآخر فإن تلك النظرية السياسية القاسية آنذاك ، جعلت هناك ضرورة للتحول والتغيير في مقدرات العقيدة الجديدة ، واصبح البحث عن قوة وسلطة ورؤية سياسية تدعم الوجود الديني لهم وتخدم بقائهم واستقرارهم ، أمراً ضرورياً آنذاك ، ولكن كيف تتحقق السلطة القوية للمسيحية وللكنيسة بصفة خاصة دون أن يكون هناك قاعدة عقائدية مستقرة وموحدة وغير قابلة للتغيير، تلك هي المشكلة الرئيسية التي أحدثها اضطهاد (دقلديانوس) وسوف تساهم فيها أيضاً بصورة كبيرة النظرة السياسية التي سوف يضع قواعدها الجديدة الإمبراطور(قسطنطين الأول) من خلال اعترافه بالمسيحية وسياسته المتزنة في حسم الأمور الدينية من منظور أمني سياسي للإمبراطورية فقط.

استفاد المسيحيين في مصر من سماحة الإمبراطور(جاليريوس) الذي أصدر مرسوماً عام ٣١١ م . بوقف الاضطهاد ، إلا أن الوقف الحقيقي للاضطهاد وزوال تلك المرحلة بكل مساوئها، ترجع بلا شك إلى (مرسوم ميلان) عام ٣١٣ م الذي أصدره الإمبراطور (قسطنطين) بعد أن تولى السلطة بفترة وجيزة . وبعيداً عن كافة الأسباب المختلفة والتعليقات التي أبرزها المؤرخون وعلماء التاريخ المسيحي حول هذا التسامح مع المسيحيين ، فإن ما يهمنا هنا هو تقييم النظرة السياسية في التعامل مع العقيدة في ثوبها الجديد بعد الاعتراف بها.

أرسى الإمبراطور قسطنطين مبدأ جديداً في العلاقة بين الدولة والكنيسة من ناحية، وبين الدولة والرعية من ناحية أخرى، وصار هذا المبدأ مقياساً حقيقياً للعلاقات السياسية والاجتماعية طول العصر البيزنطي وربما حتى الفتح العربي . تلك العلاقة تقوم على أساس الاستقرار والهدوء في ممارسة كافة الحقوق والواجبات داخل الإمبراطورية ، حيث ارتبط الفكر السياسي مع الفكر الديني عند (قسطنطين) ، وأصبح الهدف الرسمي هو استقرار الأمن في الإمبراطورية مع اختلاف القرارات ومدى تأثيرها وموقفها الديني والمذهبي.

إن أهم ما كان يشغل بال دقلديانوس ومن بعده قسطنطين في تلك المرحلة الحرجة من تاريخ الإمبراطورية ، هو تحقيق الوحدة السياسية للإمبراطورية ، والتي حاول معظم الأباطرة

منذ بداية الإمبراطورية الوصول إليها في ظل العقبات المتعددة والتوترات السياسية واللغات المختلفة والعقائد والمذاهب الدينية المنتشرة في ربوع الإمبراطورية ، فضلاً عن الاختلاف الواضح في العادات والتقاليد والإرث الحضاري لمناطق عديدة .

تلك الأوضاع مثلت لديهم عوائق طبيعية حاولوا التغلب عليها أما بالأفكار السياسية أو العسكرية أو الدينية كعبادة الإمبراطور مثلاً . من هنا اقتنع قسطنطين إلى حد ما بتلك العقبة وعمل علي أزالتها بالاعتراف بالمسيحية والمسيحيين شريطة أن يعملوا علي استقرار الأمن والسلام والمشاركة الاجتماعية وتنمية موارد الدولة علي كافة المستويات من أجل إنقاذها . لذلك كان من الطبيعي أن تقلقه تلك المنازعات الدينية التي تبدأ محلية ثم ما تلبث أن تنتقل بصورة خطيرة لتصيب ربوع الإمبراطورية وبصفة خاصة الجزء الشرقي منها والقريب من العاصمة الجديدة (بيزنطة) بالتوتر والتهديد الأمني مثلما حدث من جراء الصراع الاريوسي النيقي . لذلك بدأ قسطنطين في إرساء مبدئه الجديد في التدخل لحل منازعات دينية بهدف سياسي بحت في المقام الأول.

من هذا المنطق يمكن القول أن مرسوم ميلان لم يكن خيراً كل الخير علي المسيحيين، لأنه أدي إلي حدوث مزيد من الاضطرابات في صفوف المسيحيين أنفسهم ، فضلاً عن خضوعهم وخضوع أفكارهم الدينية للهيمنة السياسية المستترة . والتي سعي إليها بعضهم (من المسيحيين) في سبيل الحصول علي السلطة السياسية الدينية معاً.

ثانياً: الميلتيون ومسيحية ما بعد الاضطهاد

تعتبر فترة تولي البطريك (بطرس) أسقفية الإسكندرية (٢٩٣-٣١١م) من أخطر وأهم الفترات التي مرت بالمصريين في العهد المسيحي، وذلك لأنها المرحلة الانتقالية الهامة في تاريخ مصر المسيحية والذي غاصر فيها المصريون الاضطهاد المزمن من قبل الأباطرة دقلديانوس ومكسيمينوس وجاليريوس كما أنها الفترة التي تزامنت مع تسجيل (يوسابيوس) لأحداثها من خلال مشاهدة فعلية . إلا آن التناقض يبدو واضحاً في سرد يوسابيوس لتلك الأحداث ، حيث أنه أهتم فقط بأمر الاضطهاد الروماني بينما ترك الاضطهاد الداخلي في كيان المسيحية نفسها ، حتى أنة اغفل تماماً ظهور الميلتيين في مصر . وهي أن كانت ظاهره محلية، الا أنها كانت واقعاً منتشرا عبر الأقاليم المصرية الثلاثة حسب تقسيم يوسابيوس (الإسكندرية ومصر وطيبة) . هذا الإغفال من قبل يوسابيوس المعاصر للأحداث ، أحاط مشكلة ظهور الميلتيين في مصر بدائرة من الغموض القوي ، حتى أننا أصبحنا نجهل حقيقة ظهورها، وهل كانت تلك الحركة هرطقة دينية أم انقلاباً كنسيا ضد الكنيسة السكندرية ؟

بدراسة ما أشار إليه يوسابيوس عن أحداث تلك الفترة (نهاية القرن الثالث و بداية القرن الرابع) ، نلاحظ أن معلوماتنا عن مسيحية مصر الوسطي والعليا تكاد تكون مجهولة في المصادر المسيحية ، وخاصة فيما يختص بتطور أمور العقيدة ، وهو الآمر ذاته الذي نجده في ظهور الميلتيين فجاء دون سابق إنذار عن ظهورهم ، بمعني أننا نفتقد لحقيقة التطور العقائدي الذي أدي إلى ظهورهم لغياب المصادر الموثقة من جانب المؤرخين أو من جانب هذه الفئة نفسها.

في الحقيقة أن (يوسابيوس) لم يورد أخباراً عن ميليتوس في معرض حديثه عن اضطهاد دقلديانوس ، ولكن هناك أعمال تنسب للشهد بين (فلياس) Phileas (فليورموس) Philoromus ، وهي تعد من الوثائق الهامة في تلك الفترة، حيث يعلق ناشرها (Lowlar):

ن الرسالتين لهما من الأهمية الكبرى في تحديد أمور العقيدة في مناطق بعيدة عن الإسكندرية، ول هذه الأعمال كتبت بعد وفاه فلياس في مصر(؟)، الا انها متزامنة مع أواخر عصر الاضطهاد".

تلك الأعمال تحكي ظروف حياة (فلياس) استعان بها (جيروم Jerome واليوسابيوس) ، إلا أن تلك الاستخدامات اقتصرت فقط علي سرد أحداث الاضطهاد دون الإشارة لي معلومات أخرى تتعلق بمصير العقيدة والكنيسة آنذاك. من ضمن الأعمال خطابان، الأول: نشره (يوسابيوس) في وصف الاضطهاد الحادث في مصر وظروف الشهداء ، أما الثاني: فيعتبر من أهم الوثائق التي لم يتناولها (يوسابيوس) أو أي مؤرخ من مؤرخي القرن الخامس أمثال سقراط وسوزمن وثيودريت . والخطاب يتحدث عن علاقة (فلياس) وثلاثة من الأساقفة (مجهولي الأسماء) وهم في السجن مع الأسقف (ميليتوس) أسقف مدينة ليكوبولس ، والعلاقة تدور حول قيام (فلياس) والأساقفة في مخاطبة (ميليتوس) من أجل أن يقوم بممارسة النشاط الأسقفي داخل كنائسهم ، وهو يعتبر أول دليل مادي علي بداية ظهور إتباع لميليتوس أثناء الاضطهاد الرسمي ربما قبل أن يتولي (بطرس) أسقفية الإسكندرية في٢٩٣م .

قد تكون المصادر التاريخية قد أعطت الميليتون صفة الظهور، ولكنها أغفلت إلى أي مدى كانت خطورتهم وانتشار فكرهم ، وهو الأمر الذي نجده واضحاً في المصادر التاريخية التي تحدثت عنهم . فنجد أن تلك المصادر تنحصر في يوسابيوس واثناسيوس وابيفانس ، ولقد فضل (يوسابيوس) أن يبتعد عن المشكلة دون سبب مقصود ، أما (اثناسيوس) فقد أتخذ موقفاً مضاداً لهذه الفئة الميليتية ، وذلك لأنها اقترنت معه بظهور اريوس بينهم ، ولكونهم فئة معادية لكنيسة الإسكندرية ، من هنا راح اثناسيوس يؤكد علي خطورة *هذه الفئة* ، *"أن ميليتوس قد أدين بواسطة بطرس في بعض الجرائم وخاصة التضحية للأوثان لكي يفرج عنه من السجن"*

(Athan. Apol. Con. Arian. 59)

سقراط (مؤرخ القرن الخامس) نقل هذه المعلومة أيضا عن اثناسيوس وأيدها (Socrat. H.E. 1.6) ، علي الرغم من عدم قبولها من ناحية المنطق أو المصدر، إلا أنها في النهاية توضح الميول العدائي الصارم كما سوف نتأكد من ذلك فيما بعد.

الذي يؤكد هذا الاتجاه رؤية (اثناسيوس) المؤيدة لموقف البطريك (بطرس) ، وهو موقف كنيسة الإسكندرية المسيطرة ، أو التي ترغب دائماً في فرض سيطرتها علي كنائس الأقاليم المصرية سياسيا قبل أن تكون دينياً بعد أن ساندتها الحكومة عقب اعتراف قسطنطين بالمسيحية.

علي العموم، فإن المصدر الثالث عند (ابيفانس) قد حسن من الصورة القاتمة إلى حد ما، وأن كانت معلوماته قليلة، ألا إنها جاءت مؤثرة، يقول:

"أن اشتعال الجدل في مصر كان من أجل الزعامة، ومن هنا اتجه معظم الأساقفة والرهبان إلى جانب ميليتوس أكثر من بطرس" (Epiphanius. Panarion. 2.68.3)

معلومة (ابيفانس) هنا وأن كانت قصيرة ، ألا أنها تحدد لنا حجم تلك الفئة الميليتية في مصر، كما توضح حقيقة أمر الانشقاق بين المسيحيين في مصر آنذاك، كما أن معلومته وخطاب (فلياس) يؤكدان على وجود (ميليتوس) واتباعا وأن لهم نشاطاً أسقفيا كبيراً ومنتشراً في كنائس عديدة ، تلك الحقيقة وضحت موقف (اثناسيوس) العدائي لميليتوس وأتباعه بعد ذلك.

هناك خطابان (غير موثقان) أي أننا عثرنا عليها بالترجمة اللاتينية (ولأن هناك اعتبارات تجعلنا نشك في أمانة القائمين علي هذه الترجمة في فترة الصراع الاريوسي النيقي) فالخطابان من القرن الخامس ، وهما يوضحان الموقف المضاد من ظهور الميليتيين ، وهما في حقيقة الأمر يؤكدان علي الانتشار والتواجد لهذة الفئة في مصر . الخطابان من داخل السجن، *الأول:* من أربعة أساقفة يعترضون علي أعمال ونشاط (ميليتوس) ، *والثاني:* من (بطرس) إلى كنيسة الإسكندرية يوضح لهم الأمر داخل السجن ، أو كما علق (*بل*) أنه كان يباشر أمر الكنيسة من داخل السجن . تلك الرسائل فقدت أهميتها لأنها مكتوبة باللاتينية من القرن الخامس ، وليس لدينا دليل علي وجود أصول يونانية لها . إلا أنها حتى الآن إحدى مصادر تلك الفترة .

من خلال خطاب (بطرس) لكنيسة الإسكندرية ، نجدة ينقل رد فعل غاضب ضد (ميليتوس):

"الذي كان يذهب متطفلاً للأساقفة المسجونين ، ويلتقي بهم ويحدثهم في أمر هرطقته"

نحن لا ندري هل كان (ميليتوس) هرطقة بالمعنى المفهوم أي هرطقة لاهوتية ، أم مصطلح الهرطقة أصبح وصفاً لكل الخارجين عن سلطة الكنيسة ، ويبدو أن (ميليتوس) كان لديه فكر منهجي جديد رافض لسيطرة كنيسة الإسكندرية ، إلا أن (بطرس) يعود ويؤكد،
" إلا أنه كان يفشل في إقناع هؤلاء الأساقفة "

على الرغم من أهمية رد الفعل هذا من جانب ممثل كنيسة الإسكندرية ، إلا أن الشك في صحة هذا الخطاب جعل بعض العلماء يؤكدون أنه كتب في فترة لاحقة من تلك الأحداث حتى تدعم به كنيسة الإسكندرية موقفها العدائي ضد الأريوسين والميليتيين ، وذلك في الطعن في جذور المشكلة ، ربما كانت هذه الحركة في عهد البطريرك أثناسيوس .

المعروف عن المشكلة الميليتية في مصر من خلال الرؤية العامة عند العديد من العلماء ، أنها ظاهرة محلية حدثت أثناء وبعد اضطهاد دقلديانوس . وتروي المصادر (مع التحفظ الشديد حولها) أن كلاً من (بطرس وميليتوس) كانا في السجن في الإسكندرية في حركة القبض على رؤساء الكنائس ، وحاول الاثنان معاً جذب عدد كبير من الأساقفة المسجونين ، وثارت فكرة عودة المذنبين الذين رضخوا للوثنية هرباً من الموت ، وقد فضل (بطرس) الطرق اللينة مع هؤلاء الذين اضطروا للتضحية للآلهة الوثنية ، إلا أن ميليتوس فضل رفضهم من أجل تنقية المسيحية من هؤلاء الضعاف ، وكانت طرقه أشد عنفاً معهم ، وهو الأمر الذي أدى إلى اشتعال الجدال بين الاثنين .

ليس هناك شك حول صحة هذه الأسباب وتلك القصة ، وإن كانت غير مؤكدة من مصدر معاصر لتلك الأحداث ، تلك القصة إن كانت صحيحة حسب ما أكد العديد من العلماء ، إلا أنها كانت ضمن العديد من الأسباب الأخرى التي أدت إلى ظهور فئة قوية مثل الميليتيين في مصر فرضت نفسها لمدة قرنين على النظام الكنسي ، وسوف نستعرض تلك الأسباب أثناء حديثنا عن تلك الفئة.

حاول العلماء الغربيون أن يستقلوا تماماً بأحداث الصراع بين (بطرس وميليتوس) عن الصراعات العقائدية ، بل عملوا على فصلها عن تطور العقيدة المسيحية في مصر . حتى أن هناك انطباع عام لدى العلماء أن مشكلة الميليتيين التي بدأت عام ٣٠٥ م ، كانت فوق أي اختلاف عقائدي ، ولكنها فقط ارتبطت بمدى استجابة المسيحيين في الدخول كأنصار لأحد

الفريقين ، أو كونها حركة من أجل توحيد كنائس مصر في إطار سيطرة إداريـــة وسياســية ، وليس للإطار اللاهوتي أي دخل فيها .

المصادر حددت عام ٣٠٥م، بداية المشكلة الميليتية في مصر ، في الفترة مـــا بيـــن (٣٠٥-٣٠٦م) ، ورحل (ميليتوس) من ليكوبولس (أسيوط) إلى الإسكندرية بعد عمله بحـــادث القبض على بطرس ، وأنه بدا يتصل بعدد كبير من الكهنة ، ولكنه تم القبض عليـــه وعوقـــب اتباعه داخل السجن . وهناك التقى مع بطرس ، ثم أفرج عنه (ولا ندري المدة التي قضاها في السجن ولكنها لابد أن تكون قبل مرسوم جاليريوس عام ٣١١م) ، وذلك لأن (ميليتوس) كـــان في فلسطين وقت ظهور مرسوم جاليريوس عام ٣١١م ، ولكن بعد القضاء على (بطرس) بقطع رأسه خلال أحداث عنف وقعت عام ٣١١م . بدا ميليتوس في نشـــر أعمالـــه ونشـــاطه فـــي الإسكندرية واصبح حراً بإقامة (*كنيسة الشهداء*) له واعوانه في (مريوط) ليكون بالقرب مـــن كنيسة الإسكندرية . معلوماتنا عن تلك الكنيسة وبداية انتشارها لا تزال مجهولة تماما ، ولكـــن الحديث عنها يأتي خلال صراع الميلتيين مع أثناسيوس ، وقصة مداهمة أثناســـيوس واتباعـــه هذه الكنيسة وقتل أحد اتباع الميلتيين . على العموم فإن أمر الوجود الميليتي في الإســـكندرية أصبح واقعياً ويؤكد ذلك قول ابيفانس:

• أنه عقب وفاة بطرس، كان على جماعة الميلتيين الانفصال عن الكنيسة الســـكندرية، وحملـــوا أسماء جديدة كل حسب كنيسته، واصبح هناك فريقان، اتبـــاع بطـــرس الذيـــن اتبعـــوا الكنيســـة السكندرية لأنهم اختاروا الكنائس الأقدم، واتباع ميليتوس الذين اتبعوا كنيسة الشهداء ".

(Epiph. Op.cit.2.28.3.)

السؤال الذي يفرض نفسه هنا، هل بعد موت بطرس بدأ العداء بين الفريقين كما لمـــح لذلك ابيفانس ، أم أنه اتخذ طرقا أخرى طويلة المدى حتى اشتعل مع اشتعال فكـــر (اريـــوس) الديني ؟ الإجابة عن هذا التساؤل تتركز في أمور كثيرة يصعب تقييمها وتأكيدهـــا بخصـــوص الأحداث والتواريخ ، كذلك حول تقييم هذه الفترة ما بين أعوام (٣٠٦-٣١٣م) . هناك علاقة لم تتضح حتى الآن وهي طبيعة العلاقة بين اريوس وميليتوس فهي علاقة لم تحسمها المعلومـــات التاريخية . من هنا جاءت مجموعة من *(الافتراضات)* حول بداية هذا الصراع . (*بل*) يفترض

أن الأمور كانت طبيعية بين الفريقين حتى زمن البطريرك الكسندر الذي تولى عام ٣١٣ م، وأنه لم يكن هناك أي تصادم عدائي، إلى أن أظهر اريوس فكر ديني جديد"

اعتمد (بل) هنا على رأي (ابيفانس) الذي أقر ، "أن ميليتوس انتهز فرصة وجوده في الإسكندرية أشار إلى طبيعة هرطقة أريوس بطريقة عدائية وكذلك موقف الإسكندر المتسامح مع أريوس"

(Epiphanius.Op.cit.2.69.3-4).

إلا أن طبيعة العلاقة بين أريوس وميليتوس لم تتضح حتى الآن ، فالمصادر الكنسية عموماً اغفلت تماماً هذه العلاقة فيما عدا (سوزمن) الوحيد الذي أشار إليها من القرن الخامس يقول : " ان اريوس كان متشدداً منذ البداية بخصوص رأيه حول العقيدة ، وان ارتباطاته مع ميليتوس كان من باب القيام بتغيرات جذرية في الكنيسة " .

(Soz. H.E.I .15)

(سوزمن) هنا يحدد لنا فترة هذا الارتباط وزمنه ، إلا أنه في موقع آخر يحدثنا على انه كان على عهد البطريرك بطرس:

"ان الوفاق بين أريوس وميليتوس استمر فقط بينهما زمن بطرس، الذي يحاول فصل أريوس عن ميليتوس بإعداد الأول كشماس ضمن أعضاء كنيسة الإسكندرية" .

(Soz.1.15.)

ويبدو أن (بطرس) قبل موته استطاع أن يجذب (اريوس) من (ميليتوس) ، ذلك لأن (سوزمن) أقر بعد ذلك: " ولكن عندما أعلن بطرس رفضه للميليتيين وتحريمهم ، دافع أريوس عنهم دفاعاً جعل بطرس يغير موقفه منه ويطرده من الكنيسة" .

(Soz.1.15.)

ويبدو أن (اريوس) كان يمثل مشكلة كبرى لسلطة الكنيسة لأنه منهم حتى زمن بطرس ، وبعد استشهاده (بطرس) يقول (سوزمن) : " ولقد حاول أريوس أن يحصل على عفو من (أخيلاس) خليفة (بطرس) بعد استشهاده، ونجح في ذلك، حتى أن أخيلاس أعاد بالفعل أريوس ولكن في منصب قسيس وليس في منصب شماساً" (Soz.1.15.)

من هنا نجد أن (اريوس وميليتوس) كانا على وفاق إلى حد ما زمن بطرس واخيلاس الذي عمل على تصفية أجواء الخلاف بين أريوس والكنيسة وجمع الشمل مرة أخرى، فتم تعيين (أريوس) في الخدمة الكنسية . ويبدو أن الكنيسة آنذاك أرادت أن تمتص قدرة أريوس العلمية والدينية الفائقة وعدم تركه حتى لا يكون جبهة مضادة تذكرهم بما حدث مع اوريجنيس من قبل . (سقراط) حاول أن يلمح إلى أن خطوة اخيلاس الودية مع أريوس جاءت على حساب انفصاله عن ميليتوس الذي هاجم هذه الخطوة . نفس الموقف نجده غامضاً في الفترة المبكرة من تولى (الكسندر) أسقفية الإسكندرية عام ٣١٣م ، حيث اتفق كل من (ابيفانس) و(سوزمن) . على أن (الكسندر) كان على علاقة طيبة بأريوس ، ولكنهما أجمعوا على أن الكسندر قد تحول عن موقفه تجاه أريوس بناءً على تقارير وانتقادات وصلته عن الآراء الجديدة التي يدرسها أريوس . (Soz.1.15;Epiph.2.68.4)
هذا لا ينفي مطلقاً ما ذهب إليه سوزمن في أن *"الكسندر قد وضع أريوس في مرتبة عالية بالنسبة لعملة الغزير ومقدرته الدينية الفائقة"* (Soz.1.15.)

هذا التناقض الغريب والواضح في سرد الأحداث في هذه الفترة في المصادر المسيحية، جعل بعض العلماء يفترضون تخيلاً لترتيب الأحداث ، (Kelly) يفترض رؤية جديدة في طبيعة علاقة ألكسندر وأريوس وميليتوس . وهو يسأل لماذا قبل أو حاول الكسندر أن يقبل ويمدح فكر اريوس ثم ما لبث أن قضى عليه قبل أو أثناء مجمع نيقيه ؟

فمن المعروف أن المنهل الذي بني عليه أريوس وميليتوس والكسندر فكرهم اللاهوتي (ومن بعدهم أثناسيوس) كان منبعه الأصلي فكر (اوريجنيس) . إلا أن الكنيسة السكندرية قد اتخذت موقفاً معادياً ليس مع كل آراء (اوريجنيس) ولكنها ضد رأي واحد ، أنه يستهين بقدرة المسيح ووضعه في جزئية بشرية. هذا هو الرفض الكبير ضد اوريجنيس . أريوس اتخذ هذا الرأي مبدأ عاماً لفكرة، واتخذ من ميليتوس قوة وسلطة كنيسة تدعمه، يقول : Kelly :

• أن الكسندر ربما اندفع للقضاء على أريوس وذلك لتشابه آرائهما الفلسفية، ولكن لمقدرة أريوس الفائقة على الإقناع وهو الأمر الذي يمكنه من الزعامة في أقرب فرصة، ومن هنا كانت هناك ضرورة لاتفاق ميلتيوس وأريوس مع "رهبان الأوريجنيين " الذين أصبحوا الدرع الواقي

للمسيحية المثالية التي رغبها (ميليتوس) وحافظ عليها وساهم ذلك في إثبات وجهة نظر أريوس المعادية لسلطة الكنيسة

هكذا ومن خلال ما سبق يمكن أن نحدد الفترة التي ربما أنفصل فيها أريوس عن الميليتيين كانت قبل مجمع نيقية أو ربما خلاله ، أو ربما لم ينفصلوا أبداً ، نحن نفتقر للمصادر التاريخية المؤكدة لتحديد ذلك . ولكن الترجيح هنا على عدم الانفصال ، أن مجمع نيقية لم يتعرض للميليتيين تماماً ، بينما كانت الإدانة لأريوس وعقيدته ، وعدم تحريم الميليتية لحركة محلية وليست حركة لاهوتية .

أن حدود بداية هذا الصراع لم تحسم تماماً قبل انعقاد مجمع الإسكندرية المحلي الذي دعا إليه الأسقف الكسندر من أجل تحريم أريوس ، وهنا يمكن تحديد بداية الصراع من عام ٣٢١م . وأن كان هذا التحديد غامض إلى حد ما ، ولكنني ارجح أنه لم يكن هناك أريوسيين بالمعنى المفهوم ، بل كانت هناك جبهة مضادة لكنيسة الإسكندرية فقط ، وأصروا على الانضمام والاتحاد معاً بعد مجمع نيقية الذي أعطى لكنيسة الإسكندرية السلاح القوي للقضاء عليهم ، ومن ثمة كانت ضرورة الاتحاد أمراً واجباً ، يؤكد هذا الترجيح . قول (ثيودوريت):

"أن ميليتوس قد هز أرجاء الكنيسة في مصر بعد أن تمرد على سلطة أسقف الإسكندرية، وهو تمرد ليس هرطقياً بالشكل الكامل، ولكنه كان رافضاً لعادات الكنيسة وسيطرتها"

(Theod.H.E.1.8)

أن أهمية موضوع النزاع بين الميليتيين وأسقفية الإسكندرية ، تؤكد أن هناك صعوبات قد واجهت أسقف الإسكندرية من أجل تحقيق الوحدة الكنسية، وأنه طوال القرن الثالث لم يكن مسموحاً بهذه الوحدة الإكليريكية أو السيطرة بواسطة أسقف الإسكندرية . وقد افترض (شادويك) هنا ، أن نزاع الميليتيين (وإن كان قد استمر طويلاً) ، إلا أنه لم يكن ضخماً بالقدر الذي يتواكب مع هدفهم الكامل بالسيطرة على الكنيسة ، على الرغم من افتراض (شادويك) قد يكون مقنع إلى حد ما في ضوء غموض الوثائق والمصادر، إلا أن الظروف والملابسات التي حدثت فور ظهور الميليتيين – من اعتراف قسطنطين بالمسيحية ، انعقاد مجمع نيقية وقراراته – وقفت ضدهم وضد طموحاتهم ، بينما أعطت قوة كبير لكنيسة الإسكندرية كانت في حاجة إليها ، وأضعفت الميليتية التي أصبحت تقف أمام قوة عظمى لها سند حكومي سلطوي .

هذا لا يعني أن الميليتية (ظاهرة قومية) ضد نظام الكنيسة في مصر فحسب ، أو هـي أشـبه بتمرد شعبي ضد نظام الحكم والسيطرة الدينية . ولكنها في رأي تجمع بين كـل هـذا وذاك ، وهي نتيجة حتمية لعشوائية دخول المسيحية في مصر (كما سبق وأوضحنـا فـي الفصلين السابقين) فنتيجة الوضع الراهن في القرنين الثاني والثالث ، أن يحدث هذا الانقسام في الفكـر الديني نظرياً وتطبيقياً ، وهذا الأمر لا ينفي تماماً ما حاول به العديد من العلماء الإقـلال مـن حجم وشعبية الميليتيين في مصر ، وأن التحيز الواضح في طمس أي معلومات عنهم بعد ذلـك وبصفة خاصة خلال القرون الخمس التالية ، فهو جريمة في حق تاريخ المسيحية في مصـر ، وهذا لا ينفي أن هناك آراء محايدة من قبل العلماء ، وإن كانت قليلة جداً ولكنها حاسـمة فـي إثبات وجود تلك الفئة المنشقة في مصر. (فرند) يؤكد:

" أن شعبية وقوة الميليتيين كانت واضحة ، وانهم قادرين على تهديد الأسقف إذا فشل في مواجهة أريوس ، وانهم كانوا يتعاملون مع الجماهير المصرية بشكل جيد ليس في الإسكندرية بل علـى مستوى جماهير الأقاليم المصرية ، لأنهم اعتمدوا فقط على الطبقات المتواضعة والمتوسطة ممـا جعل لهم شعبية كبيرة ".

هذا بالإضافة إلى ما ذهب إليه (ليتزمان) ، *" في ارتباط الرهبان بالميليتيين كانت تعني لـهم أمران ، الأول: موقفها العدائي القديم من الكنيسة السكندرية ، وهو موقـف قومـي منـذ عـهد اوريجنيس ، والثاني: رغبتها في المحافظة على الكيان الديني للمسيحية والذي أقره (اوريجنيـس) أيضاً في الجانب التطبيقي لنظريته"* . في حين يذهب (Girggs) إلى رأي متزن :

" أن هذه الحركة لم تستند لمزيد من الدعم في مناطق مصر العليا، فقد فشل ميليتوس في توحيـد كنائس مصر العليا ، حتى انه في عام ٣٢٥ م كان للميليتيين أسقف واحد في كل مدينتين أو ثلاث في مصر الوسطى والعليا، مقارنة بواحد في كل مدينة أو سبعة مدن في الدلتـا، ولكنـها كـانت تستمد وجودها القوي من الأديرة الصحراوية".

ثالثاً: الميلتيون بعد مجمع نيقية

لم تنته مشكلة الميليتيين بعد مجمع نيقية ، بل يمكن القول أنها انفجرت عقب هذا المجمع ، وأصبح الصراع وشيكاً بين الطرفين، (بل) يفترض أن (ميليتوس) رفض قرار المجمع بإدانة (أريوس) لأنه يعني سيطرة كنيسة الإسكندرية على أمور الديانة في مصر . مما سبب له الحرج بفقد سلطته ، ولكن (سوزمن) يشير أنه بعد عودة (ألكسندر) إلى الإسكندرية من نيقية ، قدم له (ميليتوس) قائمة بأسماء الأساقفة والكنائس الميليتية حسب الأمر الذي أقره المجمع بسلطة الكنائس الكبرى. (Soz.11.21) ويبدو(لو صح حديث سوزمن) أن (ميليتوس) قد رضخ للأمر الواقع وأنه شبه مستسلم ، وهو أمر غير منطقي ، وذلك لأن (سوزمن) يعود في موقع آخر يقول:

"أن ميليتوس كان آنذاك في سبيله لتجهيز خليفة له يدعى (يوحنا) الذي بدأ في إعداد الأساقفة والكهنة الميليتيين في مصر" (Soz.11.21)

ويبدو أن الإعداد هنا برؤية جديدة لمزاولة نشاطهم عقب أحداث مجمع نيقية. وعلى الرغم من هذا التناقض في آراء (سوزمن) ، وهو أمر يوضح صعوبة المصادر حتى لمؤرخي القرن الخامس الميلادي ، إلا أن رؤية (سوزمن) تؤكد أنه لم يكن هناك أي صراع عدائي قد تم بين الفريقين حتى تلك اللحظة التي سلم فيها (ميليتوس) تقريره لألكسندر ، إلا أنه وجدت بعض الإشارات التي تؤكد على استعمال العنف من اتباع (أثناسيوس) ضد الميليتيين . الأمر الذي أدى إلى إرسال شكاوي ميليتية للإمبراطور ضد اتباع أثناسيوس . (*Barnes*) يقر بان أثناسيوس في عهد (ألكسندر) كان صاحب إقرار العنف ضد الميليتيين لوقف خطورتهم . لكن هذه المعلومة وغيرها من المعلومات الخاصة بإقرار بداية الصراع لا تزال مجهولة تماماً . حيث لا تزال حتى الآن مشكلة إثبات التواريخ الخاصة بموت (ميليتوس) وموت (ألسكندر) وتولى (أثناسيوس) مكانه مسألة صعب تحديدها . فمن المفترض أن (ميليتوس) توفى عقب مجمع نيقية مباشرة بعد لقائه (بألكسندر) حسب قول (سوزمن)، إلا أن تحديد تاريخ الوفاة مجهول

عند المؤرخين تماماً . أما الكسندر فقد اختلف حوله المؤرخين ، وإن كانوا قد استندوا إلى ما أشار إليه أثناسيوس بقوله : *" الكسندر توفى بعد مجمع نيقية بخمس شهور"* وهو تحديد يكاد يكون مغلقاً فقط على أثناسيوس ، ربما ليؤكد من خلاله أن (الكسندر) توفى في أبريل وتم تعفيه في يونية من نفس العام ، وهو أمر يدعم مركزه الديني والسياسي كأسقف مرغوب فيه في الإسكندرية . على العموم التحديد هنا لا يزال غامضاً مثل الكثير من الأحداث التي تمت في تلك الفترة القصيرة ما بين منتصف عام ٣٢٥م وحتى نهاية عام ٣٢٦م ، إلا أن (ابيفانس) يحسم هذا المشكلة في عرضه لها ، حيث أقر بان العلاقة بين الكنيسة والميليتيين كانت سويه حتى وفاة (ميليتوس) . هنا فقط عاقب (ألكسندر) الميلتيين . ولكن (ابيفانس) يستند هنا إلى اللهجة العدائية التي ذكر بها أثناسيوس حادث تقديم ميليتوس القائمة بأسماء اتباعه لألكسندر.

(Athan.op.cit. 59, 71-72; Epiph.op.cit.2; Soz.op.cit.11.22)

يبدو ان الانفجار الحقيقي الحادث بين اتباع كنيسة الإسكندرية والميليتيين قد جاء بعد موت الكسندر نفسه، وبصفة خاصة بعد أن (خدع) أثناسيوس الجميع وعين بطريرك ، هنا بدأ الخلاف بين الفريقين. (سوزمن) ينقل لنا رؤيته عن هذا الحادث بقوله،

" أن الاجتماع الذي تلي موت الكسندر جاء بحضور ٥٤ من الأساقفة من طيبة ومصر والإسكندرية من أجل اختيار خليفة للأسقف ، وأنه كان هناك شبه اختيار من الكسندر تجاه أثناسيوس" (Soz.11.17)

إلا أن (فيلوستورجي) يقول *" بأن الأساقفة قد حلفوا اليمين من أجل اختيار أفضل رجل للمنصب ، ولكن سبعة منهم عكسوا القسم ، وان هناك من ذهب بمفرده إلي الكنيسة ديونسيوس وجهز اثناسيوس سراً لاسقفية الإسكندرية"* (Philostgius. H.E.11.11)

ولكننا نجد (سقراط وثيودريت) لم يعطوا تلك المسألة حقها كما ينبغي ، حيث مثلت لديهم إطارا هامشياً، أو رغبتهم في البعد عن التحيز لأحد الفريقين . عموماً (سوزمن) عاد يؤكد *"أن هذا العداء غير الطبيعي قد سبب انفجار المشاكل في مصر، وان الأسقف الجديد (اثناسيوس) قد واجهه وبإرادته العداوة، وأنه في نظر الميليتيين والاريوسين لم يكن الأسقف المناسب"* (Soz .11.17)

ويمكن تحديد ذلك من قول اثناسيوس نفسه ، الذي أقر بمواجهـــة (الواشـين) مــن الميليتيين والاريوسين . حتى في خطابه الذي أرسله إلي قسطنطين عقب توليه المسئولية أقــر فيه بوجود هذه العداوة.
(Athan.op.cit.6)

من هنا نجد أن مجمع نيقيه لم تكن نتائجه حلاً لنزاع لاهوتي ، بل كانت بداية لـنزاع لاهوتي وعقائدي في الكنيسة المصرية ، ولعل أهمية هذا الموقف جعل الإمبراطور قسـطنطين يجتمع مرة ثانية بعد مجمع نيقيه مع وفد مصر، وطلب منهم التخلي عن المشاكل وان ينسجموا معاً ولا يتفرقوا أو يقطعوا أوصال الكنيسة ، وعاملهم بتبجيل وكافأهم بالجوائز والهدايا ، وربما جاء هذا الاجتماع الذي أشار إليه يوسابيوس (Euseb. V.C.III.23) بمثابة تحديد لخطـورة مشكلة محلية، ربما تؤثر علي المستوي العالمي وتخرج عن نطاق الحدود المصريـــة ، إلا أن هذا الاجتماع لم يحدد أو يذكر فئة الميلتيين، ولكن *(بل)* يفترض ذلك دون أي سند ، في حيـن لم يعلق عليه أي مؤرخ من مؤرخي القرن الخامس الميلادي .

عموماً بات من الواضح أنه بتولي (اثناسيوس) أسقفية الإسكندرية ، أصبـح هنـاك استحالة في فتح مجال للتفاهم مع الميليتيين . ومن هنا أصبحت السلطة الفعليـــة فـي أيـدي (اثناسيوس) ، وأصبحت المهام الرئيسية التي أمامه هي إقصــاء الأسـاقفة الميليتيينْ عـن كنائسهم وتحديد إقامتهم ومنع اجتماعاتهم ، ويعلق (Barnes) هنا بقوله *:" ان هذه الأفعال - وان كانت غير موثقة إلا من خلال ما بين السطور- فإن ما أقدم عليه الميلتيين بإرسال رسل إلي نيقوميديه ليقدموا شكاواهم للإمبراطور حتى يسمح لهم بعقد الاجتماعات حتى لا تحدث أحـداث عنف مع اتباع اثناسيوس، ما هو إلا مبرر لصرامة تعامل اثناسيوس معهم عقب توليه الأسقفية" .*

ويقودنا هذا المبرر ووجود الأساقفة الميليتيين في نيقومنديه ، للحديث عـن تضـامن الميليتون والاريوسين ، ويبدو ان الموقف كان صعباً لعقد هذا التضامن حتى ولو كان معنويـاً من اتباع الفريقين ، والسبب انهما مضطهدين من قبل كنيسة الإسكندرية . ويذهب (ابيفـانس) ان هذا التضامن ربما جاء أثناء تواجد الرسل الميليتية في نيقوميديا ، وان الأسقف يوسابيوس (المؤرخ) أسقف قيصرية قد لعب دوراً حاسماً لكونه تابعـاً للاريوسـين ، ودعـاهم لمعـاهدة ومناصرة اريوس (Epiph. Op. cit. 2.68) ، إلا أن (سوزمن) يفترض تحليلاً أخـر، فـهو

يري، "أن الميليتيين قد رأوا أن الغالبية العظمي من الشعب يتبعون الكنيسة السكندرية، من هنا أصبحوا غيورين وأقاموا بينهم سلاما ، واتخذوا موقفا رافضا تجاه الكنيسة السكندرية ، ولم يكن هناك أي اختلاف ينقض هذه المعاهدة ، ومع مرور الأيام تلاشت تلك الثنائية وأصبحوا حزباً واحداً، حتى أن الميليتيين في فترة متأخرة أصبحوا يسمون أريوسيين" (Soz . II. 21.)

ويبدو إن نقص المعلومات عند (سوزمن) نفسه جعلته يفترض تحليلاً وليس تسجيلاً لوقائع مؤكدة . كذلك (ابيفانس) فتحديده جاء مفترضاً أيضا وليس أكيدا ، حتى أننا ربما إلى الآن نجهل أمر هذا التضامن وموعده وهل حدث بالفعل أم هو افتراء على هذه الفئة لتأكيد انشقاقها بلا هدف ؟. يعلق (Girggs) هنا بقوله : "إن هدف اريوس كان واضحا في هذا التحالف، وهو ان يكسب شعبية الميلتين، وهو الأمر الذي يجعله يسيطر على جانب كبير من مسيحي مصر" . بينما يؤكد (بل) هذا الافتراض ولكن بصورة أخرى ، يري أن الميليتيين لعبوا دائما الدور الثاني في القضية الأريوسية ، وانه مع مرور الوقت تلاشوا وحلوا مشاكلهم مع اثناسيوس وانضموا اليه" .

نحن نتفق مع الجزء الأول من رأي (بل) لتوافقه مع المصادر ، ولكن طبيعة الانتقال من الميليتية إلي النيقية ، قد تبدو غير واقعية لانه من الثابت لدينا كما سوف نتحقق بعد ذلك إن الميليتية كانت قائمة في مصر حتى القرن السابع الميلادي ، وهو ما يؤكد رغبة بعض العلماء في تحجيم المشكلة فقط في النصف الأول من القرن الرابع الميلادي فقط .

رابعا: الرهبنة الميليتية والتحالف مع الرهبان المصريين

إن التحالف الميليتيين مع الرهبان المصريين قد أكد علي الطبيعة المحلية أو المصرية للمشكلة الميليتية ، وذلك علي اعتبار أنها ثورة ضد أسقفية الإسكندرية، وان إعطاء لقب ثورة ضد الإسكندرية لم يكن مجازا هنا ، نظرا لأنها صارت مصدرا للحكم الأجنبي وللقلاقل والاضطرابات الاستبدادية من الحكومة الرومانية ، ومن ثم فإن أسقفية المدنية صارت معادية بصورة طبيعية لكنائس مصر عموما ، هذا ما جعل *(Girggs)* يطلق عليها في تلك الفترة (حرب ضد الإسكندرية) .

تلك الرؤية عن الثورة ضد الإسكندرية تحددها مشكلة التحالف الميليتي مع الرهبان، من هنا فالسؤال الذي يفرض نفسه . لماذا اتحد الرهبان مع أفكار (ميليتوس) العقائدية – والتي لازلنا نجهلها تماما حتى الآن إلا ما وصلنا بخصوص قضية إعادة المذنبين أو الكافرين كما أطلقوا عليهم بعد ذلك ؟ .

يمكن اعتبار إن هذا التحالف يدخل في نطاق الاتحاد السياسي ضد كنيسة الإسكندرية، وهو في نفس الوقت محور تفاهم بين الفريقين ، حيث إن الرهبان قد اعتبروا الفكر الميليتي ما هو إلا خط سياسي نحو احتلال السلطة الدينية في العاصمة أولا ثم سائر الأقاليم المصرية بمفهوم وطني إلي حد ما .

من المحتمل أن تكون تلك طموحات (ميلتيوس) ، وقد شاركته فيها جماعات رهبانية لها نفس الطموحات . فمن الملاحظ أن الاتجاه الفكري الذي اجمع عليه المؤرخون نحو ميليتيوس انه كان يرغب في المحافظة علي الكيان النقي للمسيحية ، علي الرغم من القصص والروايات التي تشير إلي نفوذه وسلطانه ورغبته في احتلال سلطة الكنيسة في الإسكندرية، ولكن حادث تقديم القائمة الميليتية (لالكسندر) يعتبر دليلا علي تفهمه للوضع ، وان عدم اتخاذ أي قرار ضده في مجمع نيقيه أيضا كان دليلا في صالحه وليس ضده ، وذلك لان المجمع قد

ترك الفريقين للتصارع محلياً علي الساحة حتى إثبات الوجود ، ولكن الموقف بعد ميلتيوس قد تغير تماماً وذلك عندما تناول اثناسيوس سلطته في استبداد للقضاء علي اتباع ميلتيوس واريوس معاً.

من هنا نجد الأدلة قد تثبت آن ميلتيوس لم يتخذ موقفا عدائياً عنيفاً ضد كنيسة الإسكندرية ، وأن كان رافضاً الخضوع إليها ، وذلك لأنها في رائه كانت تمثل له السلطة الاستبدادية أو الكيان المادي المسيطر علي كنائس مصر عموما . وهو نفسه الكيان المادي المحدود الذي رفضه (اوريجنيس وفالنتينيوس وباسيليدس) وبقية الرهبان وجماعة (شيث الكبير) الغنوسية . والمعني هنا يؤكد أن التأثر بالفكر الغنوسي الأوريجيني ضد الرهبان كان لا يزال رافضاً للسلطة السياسية في الإسكندرية والتي امتزجت بصورة طبيعية مع سلطة الكنيسة عقب اعتراف قسطنطين بها ، بل ازدادت أهميتها عقب انتصارها في مجمع نيقيه .

الغرض من هذه المقدمة ، هو توضيح أن تضامن الرهبان مع ميلتيوس كان ذا شقين ديني – سياسي في نفس الوقت ، فهو رفض فكري مشترك للعقيدة السكندرية ، ولكن الحنكة السياسية والمتغيرات الدولية الحادثة علي ارض مصر آنذاك كانت تلزم هذا الصراع أن يدور في الفلك السياسي حتى ولو كان دينياً بحتاً، فجماعة الرهبان جماعة دينية منفردة حينما أطل عليه ميلتيوس بطموحه في السيطرة والحفاظ علي النقاء المسيحي ارتبطوا به تماماً دون مقصد معين ، وعندما أشاع اريوس مذهبه والذي يدور حول إطار غنوسي-اوريجيني ، اعتبروه تطور طبيعي للمسيحية يمكن قبوله أو رفضه دون أن يتداخل في طموحات ميلتيوس، ولكن يبدو أن هناك أيدي خفية ربطت بدون شك بين مسألة التخلص من الفكر الأريوسي الحر، ومن الفكر السياسي- الديني عند ميلتيوس معاً وفي فترة زمنية واحدة. وقد ازداد الأمر ارتباطاً وصار التضامن يخدم قضية قومية وهي تطهير الكنيسة من أعضائها المستبدين.

الدلائل علي ذلك علي الرغم من كونها قليلة ، إلا إنها كافية لإثبات هذا الوجود والتضامن . هناك مجموعة من المخطوطات البردية القبطية النادرة ، والتي تكاد تكون الوحيدة المؤكدة علي التواجد الرهباني الميليتي في مصر ، والمخطوطات تحوي مراسلات الأنبا (*بايوس Paieous*) وهي محفوظة في مكتبة (المتحف البريطاني) تحت أرقام (١٩٢٢، ١٩٢٣) وهي عبارة عن ثلاث خطابات باللغة القبطية . في إحدى صفحات هذه

المجموعة ، نجد وصفاً للاضطهاد الذي حدث زمن دقلديانوس كمقدمـة ، *قد عـانيت مـن اضطهاد دقلديانوس (بعد ان أشار إلي انه قد ذهب إلي جماعة من الرهبان يبدو انه ذهب أثناء وبعد الاضطهاد) وهذه المجموعة تري فيها مدي التغير الذي أحدثـه الرهبـان الميليتيـون بجماعة دور العبادة*". في أخر الصفحة نجده يحدد موقع هذه الجماعة في منطقـة Hathor (هاثور) ، وفي صفحة أخرى يحدد لنا أن مدينة (هاثور) تقع علـي الجـانب الشـرقي مـن مدينة Cynopolis ناحية الصحراء الشرقية .

(P. 1920.11.1-2;3)

أما بخصوص التغييرات فقد جاءت عبارة عن تنظيم كهنوتي للدير وأعضائه وتوعية بأهمية هؤلاء الرهبان بالنسبة لخدمة المسيحية المحافظة ، وهي تكاد تكون أساسية في فكـر ميليتوس . هذه الوثائق أرخت بواسطة (*بل*) بحوالي ٣٣٠- ٣٤٠م ، وهـو تـاريخ صعـب الاعتماد عليه ، (*بل*) يعتمد علي أنها وثائق جاءت من عهد اثناسيوس مثل الشكاوي التـي كان يرسلها الميليتيون إلي الإمبراطور ، وان حركة انتشارهم في الأديرة جاءت مواكبة لحركـة طردهم من الكنائس في عهد اثناسيوس . ولكن (*بل*) اغفل وصف الاضطهاد ، وان (بـايوس) لم يكن ملزما عليه أن يصف اضطهاداً حدث في الفترة ما بين (٣٠٣ - ٣١١ م) في رسـالة ترجع حسب تأريخ(*بل*) إلي (٣٣٠ - ٣٤٠ م) ، كما إن *(بايوس)* أقر بأنه جاء علي الجماعة لوجد التغير الميليتي منذ فترة ، معني ذلك أن تاريخ الوثيقة ربما كان في فـترة مبكـرة مـن تاريخ (*بل*) . علي العموم فإن العلماء قد اعتبروا تاريخ هذه الوثيقة مجهولاً حتـى الآن دون سبب مباشر ، وإن كنت اقترح الفترة مـا بيـن ٣١١ -٣٢٠ م أي أثنـاء ظـهور مرسـوم جاليريوس الذي أوقف الاضطهاد المدون في تلك البرديات ، وقبل مجمع نيقية كمرحلة انتقاليـة تواكب ظهور الميليتيين وانتشارهم علي ساحة الكنائس والأديرة المصرية كلها.

بالعودة إلي المنطقة المشار إليها هنا (هاثور) نجدها منطقـة تكـاد تكـون مجهولـة تاريخياً وجغرافياً ، ولكن علي وصف (بايوس) فهي تقع قريبة جداً من أديرة الصحراء الشرقية أو علي امتدادها نحو نهر النيل ، فهو الأمر الذي يؤكد شيوع الرهبان الميليتيين فـي منـاطق رهبانية قديمة قبل القرن الرابع الميلادي . فيصف (بايوس) ذلك في رسالته "*إن الميليتيين قـد اقتحموا جماعة رهبانية قديمة قبلوهم ورضوا عنهم*" (P.1917.1-5) وهو دليل علي التحـالف

الرهباني مع الميليتيين . تضمنت تلك الوثائق أسماء مدن مثل منف وطيبـــة (P.1917.1-9)
دون تحديد أكثر دقة لمراكز الرهبنة هناك، ولكنه اقر انهما يضموا الرهبان الميليتيين .

أيضاً هناك رسالة أرخت فى (١٩مارس ٣٣٤م) خاصة بكاهن يدعـــى (أوريليـــوس باجيوس) A. Pageus أسقف مدينة (هيبونون) Hyponon واحد زعماء الميليتية بعد مـــوت ميليتوس في مقاطعة هيراكوبولس Heracleopolite ، الرسالة مبعوثة إليه من الإمـــبراطور قسطنطين لحضور مجلس قيصرية لاتخاذ قرار بخصوص تطهير كيان الكنيسة ، وقـــد أضيـــف فيها أن غرض المجلس جاء لتطهير الكنيسة وكان اثناســـيوس هـــو أهـــم نقطـــة فـــي هـــذا التطهير.(P.1913.11.47) هذا التقرير أيضاً، كان يتضمن علاقة بين رهبان أديرة (هـــاثور) أسقف هذه المدينة (باجيوس) للمشاورة في حل هذه الأزمة، هذا المصدر يؤكد وجود جماعـــة رهبانية قوية في مصر الوسطى والعليا ، وإن هذه الجماعة كانت علي صلة بأعوان لـــهم فـــي أورشليم وإنطاكية والقسطنطينية خططت من أجل تطهير الكنيسة والوقوف ضد أثناسيوس.

هناك وثيقة تاريخية أخرى علي جانب كبير من الأهمية ، لراهـــب ميليتـــي يدعـــى (كاليستيوس) Callistus أعطى إشارة لمعاناة اتباع (ميليتوس) علي يد اتباع (اثناســـيوس)، تأريخ هذه الوثيقة ليس بالأمر السهل ، وذلك لأن (*بل*) أرخها حوالي ٣٣٩-٣٤٠ م أي قبـــل طرد اثناسيوس في شهر مارس ، بينما أرخها *Kenyon* في عام ٣٣٤م ، أي قبل انعقاد مجمع صور عام ٣٣٥م . ولان الخطاب (الوثيقـــة) يديـــن اثناســـيوس واعمالـــه الإرهابيـــة ضـــد الميليتيين ، فإن بعض الكتاب حاولوا أن يفترضوا أنها قصة يمكن أن تختلط بكتابات أخـــرى ، وأن أحداثها كانت مجرد دعاية ضد اثناسيوس . علي العموم ليس من حقنا إغفـــال المصـــدر، لذلك فالوثيقة تعبر عن راهب ميليتي يدعى (إسحاق) أسقف مدينة ليتوبولس Letopolis فـــي طيبة جاء إلي الإسكندرية لتناول الغذاء مع الأساقفة ومجموعة من الرهبان الميليتيين ، ويبـــدو أن الجلسة كانت في إحدى الكنائس في الإسكندرية ، وحدث أثناء تناولهم الغذاء آن داهم جنـــود واتباع أثناسيوس وهم سكارى المكان وهاجموا الميليتيين الذين حاولوا الفرار واختفـــوا فـــي مخازن المعسكر، أما البقية فقد وقعت في أيدي اتباع أثناسيوس وسجنوهم وضربهم . بعد ذلـــك جاء الجنود إلي الدير الذي يستقر فيه الميليتون (مكانه في الوثيقة مجهول ولكـــن يحتمـــل أن يكون بالقرب من كنيسة الشهداء في مريوط) ، وهناك قبضوا عليهم وسجنوهم حتى الليل .

(كاليستيوس) في نهاية التقرير يقرر أن اثناسيوس كان مخيبا للآمال نظرا لاستسلامه تقارير كانت تصل إليه بغرض التحريض علينا . وهو نفسه الأمر الذي بناءا عليه استبعد جماعة من الأساقفة الميليتيين خارج البلاد.

علي الرغم من مبررات اثناسيوس حول إجراءات التطهير التي فعلها للمحافظة علي المسيحية في كنيسة الإسكندرية من خلال كتبه ، إلا أن تلك الكتابات الميليتية قد أظهرت حقائق غابت علي الوجه الآخر من تاريخ المسيحية في مصر، كما أن تلك المصادر لابد من إعادة صياغتها مرة أخرى وربطها بكنز نجع حمادي لتحديد الصلة بين الميليتيين والفكر الغنوصي الذي ظل مستمرا حتى نهاية القرن الرابع وبداية القرن الخامس الميلادي وهو تاريخ الكنز نفسه ، بالإضافة إلي انتشارهما معا في نطاق محدد من أقاليم مصر الوسطى والعليا ومنف ، وكذلك صياغة الهدف المشترك بينهما عقائديا ولاهوتيا .

ربما أوصي إلي مثل هذا الربط ، ما نشر (kuhm) عام ١٩٧٨م عن نقش (مجهول المصدر) محفوظ في (مكتبة مورجان بنيويورك) ، لراهب غير معروف ، طرد من دير بالقرب من نجع حمادي في مدينة Pbow لأسباب مجهولة ، وارتحل نحو الشمال ، وبالقرب من مدينة هيراكوبوليس ماجنا ، وجد دير كبير به مجموعة من الميليتيين ، والنقش لا يعطي أي تفاصيل عن تلك الجماعة ، إلا كونها جماعة ضخمة من أعدائه ، والغريب في الأمر أن النقش مؤرخ بالقرن السادس الميلادي . ومعنى ذلك انه حتى القرن السادس كان هناك تواجد ميليتي في مصر الوسطي والعليا ، وهم يمثلون كما وصف الراهب أعداء للكنيسة . ولكن من الملاحظ ذكر مدينة نجع حمادي وهيراكوبوليس وهي معلومات تؤكد علي التمركز الميليتي في حدود الأقاليم الطيبي ومصر الوسطي ، وهو ما يرجح ارتباط الغنوسية مع الميليتية والأريوسية ككيان ديني واحد له هدف موحد وفكر محوري واحد وان اختلفت التطبيقات فالمسيح عندهم مجرد رسول أوحى إليه لخلاص المؤمنين من الأرواح النجسة الشريرة ، وانتهت رحلته وترك لرسله وأعوانه تلك المسئولية ليروجوا عنها.

دليل آخر علي الوجود الرهباني الميليتي حتى القرنين السادس والسابع الميلاديين، جاء في سيرة القديس دميان (البطريك) (٥٦٩-٦٠٥ .م) والمسجلة في تاريخ البطاركة كنيسة الإسكندرية الذي يرجع إلي القرن العاشر باللغة العربية . يصف فيه (دميان) أنه كان يعمل أثناء

شبابه داخل دير بوادي حبيب ، كان يضم مجموعة من الميليتيين وعندما صار (دميان) بطريركاً كتب لتلك الأديرة و أمرهم بطرد الميليتيين . في الجزء الأول (دميان) يشير إلي دير واحد ، أما في الجزء الثاني فهو يشير إلي مجموعة من الأديرة ، وهو يعني أن هناك انتشار لوجودهم في معظم الأديرة ، وان موقفهم من بقية الرهبان كان موقفاً مسالماً ، وهو ما يوضحه موقف دميان منهم قبل أن يصبح بطريرك ربما كان يعني قبولهم ، ولكنه عندما تولي البطريركية السكندرية تغير موقفه ، مما يؤكد أنها سياسة كنيسة وليس سياسة أفراد ، وان الكنيسة مستمرة في معاقبة هؤلاء الميليتيين الذين استمر وجودهم وتحالفهم مع الرهبان حتى الفتح العربي لمصر تقريباً.

هكذا ومن خلال ما سبق ، يمكن القول ، أن المادة المتاحة هنا حول الصراع الميليتي، تبدو من أول وهلة غير مناسبة لأهمية تلك الحركة الثورية ، بالمقارنة بحالة الجدل اللاهوتي الشهير الخاص (باريوس) في نفس الفترة ، ويبدو أيضاً أن محلية هذه الحركة كان أهم الأسباب، أو أن هناك أيدي خفية في الكنيسة آنذاك وبعد ذاك ، رفضت الخوض في تفاصيل هذه الحركة وحولتها إلي حالة من الركود الفكري الديني حتى لا يخرجوا عن نطاق كونهم فئة مهرطقة مساعدة لأريوس (الكافر) ، وهو في رأي كان غرضاً متاحاً ومباحاً في أمور الكنيسة آنذاك ، والتي تعددت في صور حزبية شديدة التعصب داخل مصر، حتى إننا علي الرغم من كثرة المصادر ونفتقر للحقائق التائهة وسط المتناقضات والألغاز والغموض المحيط بتاريخ مصر المبكر في العهد المسيحي.

علي العموم، فإن الفاحص المتأني في تلك الشذرات القليلة يجد أن الميليتيين هم أهم الجماعات المسيحية المحلية في مصر، الذين حاربوا من اجل إثبات فكرهم ومن اجل وجودهم ضد سلطة الكنيسة ونحو المحافظة علي المسيحية الخالصة التي دافعوا عنها واستشهدوا من اجلها أمام الاضطهاد.

خامساً: الأريوسية ومسيحية ما بعد الاضطهاد

إذا افتراضنا أن (أريوس) أحد أهم مطوري الفكر المسيحي في مصر في العهد المبكر، بعد أن تطورت أولاً عند الغنوسية ثم علي يد اوريجنيس ، فإن أريوس يضع ويكشف عن الوجه الآخر للمسيحية في مصر، هذا الافتراض لم يكن مبالغاً فيه بقدر كونه أكثر واقعية ومنطقية بعيداً عن الأجواء العدائية أو المتحيزات الدينية.

فبالعودة إلي الافتراضات الغنوسية حول مصير الروح وكيان المسيح البشري والإلهي، نجد أنها بالغت في العملية الوصفية وذلك لكون الجدل كان لا يزال بكراً عندهم وعند لرسل أصحاب الأناجيل، ولكن اوريجنيس قد عمل علي تطهير الفكر الغنوسي من عالم الرواح وجوده تماماً من الجانب الخرافي الذي التزم به الغنوسين ، وكانت صياغة اوريجنيس ملتزمة (كما أوضحنا من قبل) في تفسير الكلمة المتجسد ، وظلت أفكاره تتردد بين المسيحيين المؤيدين له أو المعارضين لفكره حتى القرن السادس الميلادي، واصبح ملزماً علي الأفكار الجديدة أن لا تخرج من تحت عباءة اوريجنيس فمن بين تلك الأفكار، مفهوم السابليانيون (اتباع سابيليوس) الذي اقر بأن المسيح كان شكلاً أو ظهوراً لله الأب ، ثم جاء لوقيان Lucien السيمساطي الذي نادي بالله الواحد وحيد لا مساو له ، وهو الخالق ملك الأشياء ، وكل ما هو خارج عنه فهو مخلوق ، وهو الذي خلق الكلمة أو اللوجوس ، هذه الحكمة أو الكلمة (حسب جميع المسميات) أخذ جسداً بشرياً لا روحاً ، لأن ابن الله المفروض أنه تألم وجاع وعطش واضطرب ، فإنه فعلاً جسد، بل أن يسوع (إنسان) حقيقي، والمسيح هو الشخص الذي عرفنا بالله والذي ارتفع أيضا إلي المجد بعد أن أظهر طاعة كاملة ومحبة حقيقية لله.

هذا الإصرار الصارم من قبل (لوقيانوس) حول ناسوت المسيح ، وان مرحلة لاهوته ما هي إلا فترة انتقالية من حياة يسوع انتهت بموته ورفعه إلي المجد ، جعل من كنيسة

[illegible] ، عندمـا الإسكندرية أن تعرم هـ نظر مثلث حرمت من قبل تعاليم أوريجنيس نفس [illegible] تحدث عن ناسوت المسيح، إلا أن أوريجنيس تلتزم بلفظ إله ثلاثي أو الصورة البشرية الابـن إله، وهي في الحقيقة لا تختلف عن مفهوم لوقيانوس فيما عدا طريقة التفسير، الأمر جعـل البعض يتهم أوريجنيس ثم لوقيانوس بهرطقة التابعية Subordinatatianis أي أن الابـن أقل درجة من الأب، بل وأنه تابع له.

هذا المنطق الذي فرق أو حاول أن يفرق بين الأب والابن في الجوهر والتبعية، هـو نفس الأساس الذي قدمه لقوسين في تطور مفهومهم عن المسيح، وبصفة خاصة مفهـوم كيرنثوس وفالنتينوس.

(ثيودريت) يخبرنا بأن الأسقف السكندري (ألكسندر)، أرسل خطاباً إلي (لوقيان) أعلنه محروماً، وكان ذلك أثناء فترة جلوس (لوقيان) علي كرسي إنطاكية (Theodor. H.E. 1.4) ومعنى ذلك أن كنيسة الإسكندرية حتى عهد (ألكسندر) كانت ترفض تقسيم المسيح. ولكن فـي ظل غياب المصادر وغموض التواريخ حول شخصية (ألكسندر) الذي لا نعرف بالضبط ميولـه الفلسفية الدينية، فإنه من الثابت أن كنيسة الإسكندرية كانت ضد من يقلل من شـأن المسـيح وينزل به إلي مرتبة أدنى من الصورة الإلهية حتى ولو كانت تلك الآراء تدافع عـن كمـال الله الأب وسرمديته وألوهيته.

أن ظهور (أريوس) في مجتمع الإسكندرية بفكره الجديد لم يكن صدفـــة أو محاولـة بسيطة نحو احتواء أزمة دينية، بل هو امتداد فكري قديم منذ دخول المسيحية إلي مصر، وإن الاختلاف بين الفريقين كان خلافاً حضارياً أو بيئياً فقط، أو هو خــلاف المســتوى التعليمــي والثقافي بين طبقات المجتمع، فالمسيحي المصري تعود تراثياً علي تشخيص الإلهــة وتعـود علي أن يكون الإله أمامه دائماً يراه ويلمسه ويعيش معه ويسمع أخباره ويساعده بمعجزاته أن وجدت، كما أنه تعود علي التعددية أو التغير المضطرب دون التقيد، وهو المفهوم الذي يحـدث عادةً في التكوين الإلهي عند المصريين وصراعات الإله آمـــون ورع وآتــون وســر أبيــس وغيرهم. تلك الأفكار التي ربما سيطرت تماماً علي الفكر الديني الشرقي، تختلف عن الفكــر الديني المسيطر في المجتمع الغربي الذي من خلال الفكر الفلسفي والوعي الثقافي والسياســي استطاع دائماً أن يجد السبيل نحو البحث عن الكامل الله رافضاً الوسائط الإلهية، هــذه الرؤيــة

كانت بمثابة حجر الزاوية في هذا الاختلاف الحضاري بين الشرق والغرب ، معنى ذلــك أن أي محاولة من اجل تصحيح تلك الاختلافات في أي مجتمع يعني ذلك طغيان علي الإرث الحضاري، والطغيان علي الإرث الإنساني لهذا المجتمع .

يبدو أن اريوس ذو أصل ليبي، ويحتمل انه درس في معــهد إنطاكيــة تحــت مظلــة (لوقيانوس) وتعلم اللاهوت علي يده ، ثم جاء إلي الإسكندرية ورسم هناك شيخاً فــي كنيســة (بوكاليا) في الإسكندرية خلال أسقفية بطرس . ولقد أجمع الكتاب علي أن (اريوس) كان عالماً متفقاً علي اعلي درجة في اللاهوت وعلوم الدين المختلفة ، وواعظاً وزاهداً متقشفاً وعالماً فــي التفسير، وانه كان يقتضي أحياناً (بأوريجنيس) الذي كان معروفاً في كل كنائس مصر والشرق. استطاع هذا الشاب (أو الكهل) أن يجذب حوله جماعة كبيرة في الإسكندرية فــي وقــت خلــت الساحة من شخصية مثله ، ويبدو أن هذا قد حدث في الفــترة مــن (٣٠٥-٣٢٠م) ، وكــانت جماعته تشمل مواطنين من الطبقات المختلفة مع الغالبية من الرهبان والراهبات الذين وجــدوا في أسلوبه الوعظي والتعليمي تجسيداً وابتكاراً لمفاهيم (اوريجنيس) الغــائب الحــاضر لديــهم والمضطهد من قبل الكنيسة . ويختلف في نفس الوقت عن العظات التي تعودوا علي ســماعها. فأريوس كان يمثل فكر ما بعد الاضطهاد فكر الحرية التي نالتها المسيحية عقب الاعتراف بــها، ومن ثم لاقت أراءه قبولاً غير عادي لأنه اختار الواقعية في تشخيص المسيح.

معلومتنا قليلة بل تكاد تكون غامضة ومجهولة عن شخصية (اريوس) ، علي الرغــم من أن هذه الشخصية شكل ظهورها حدثاً عظيماً في تاريخ المسيحية العالمية وليس المحليــة نصب حتى الآن . ولكن يبدو أن هذا الغموض مقصود من مؤرخي القرون التالية له ، الذيــن عملوا علي محو أي اثر لهذا الرجل في تاريخ يمكن أن يغير من كونه هر طوقي كبير . حتــى أن المؤرخين المعروفين في القرن الخامس الميلادي (سوزمن، سقراط، ثيودريت، ابيفانس) لــم يتناولوا تاريخ أريوس فعل إلا من خلال صراعه مع اثناسيوس فقط. أي انهم ســجلوا تاريخــه فقد منذ عام ٣٢١م مع العلم بأنه مولود في عام٢٥٥ م . أي أنهم عرفوا هــذا الرجــل فقــط وعمره ستون عاماً تقريباً . عموماً (سوزمن) الوحيد الذي أشار إلي وجود علاقة بين اريــوس والميليتيين . وهي علاقة غير مفهومة وغير واضحة حتى الآن ، فمن المؤكد أن اريوس قــد نشر تعاليمه في عهد بطرس أي خلال الفترة من ٣٠٣-٣١١م ، وهو الوقت الذي ظــهر فيــه

الفكر الميليتي أيضاً . ولكن لا يزال الغموض واضح في معرفة المقدار الشعبي الذي يعبر عن رد الفعل تجاه أفكار اريوس التي أعادت مرة أخري رؤية اوريجنيس حول ناسوت المسيح .

(سقراط) ينقل لنا رؤية مؤرخي القرن الخامس عن فكر (اريوس) *إن الشر الذي بدأ ينتشر في الإسكندرية انتشر في كل من مصر وليبيا وأقصى طيبة قد انتشر أيضاً في كل الولايات الشرقية* (Socrat . H. E. 1.6).

ولكن يجب أن نعترف أن مؤرخي القرن الخامس كانوا يكتبون من خلال مفهوم سياسي عام في هذا القرن يطالب دائماً بالقضاء علي الفكر الأريوسي في كافة أنحاء الإمبراطورية. ومن منطلق هذا نجد أن الصعوبات التي تكتنف البداية الأريوسية قد جعلت منها حركة هرطقية ، وجعلت من مفهوم اسم (الأريوسي) مفهوماً غير مرغوب فيه ، حتى أن اتباعها في القرن الخامس بحثوا عن مسمى آخر ليتجنبوا عواقب المسمي السابق .

من الواضح أن الدافع الرئيسي عند (اريوس) كان الحفاظ علي كمال الله الأب ووحدانيته، وفي نفس الوقت، نسب دور هام للمسيح الابن وهو دور المخلص المرسل (الرسول) وهو نفس الدور الذي بحث عنه الغنوسين و(اوريجنيس). غير أن (اريوس) رفض أي تقسيم في ذات الأب الذي كان جوهره نهائي غير مدرك، وهو هنا يذكرنا بالتفسير الأفلاطوني الحديث ، حيث أن (أفلوطين) قد أدرك هذه الناحية تماماً للذات الإلهية . فجعل الله بعيداً لا يمسه شئ زمني أو جسدي . من هنا فإن (اريوس) قد أكد أن اللوجوس (المسيح) مهما كان سموه فوق بقية الخليقة فهو لا يزال كائن مخلوق أوجده الله ، ولذلك فهو بداية في وقت ما لم يكن له وجود ، وهو أيضاً كان الابن من جوهر أخر غير جوهر الأب الذي لا نعلمه ولا يمسه شئ ، معني ذلك عند (أريوس) ، أن وجود الكلمة ليس وجوداً حتميا ، فهو فعل اختياري من قبل الأب الخالق له ، وبما أنه مخلوق اختياري ، فهو زمني خاضعاً للتغيير، وقدرة الخالق هنا يمكن لها (وقد لا يمكن) أن يمده بنفحة إلهية محدودة زمنياً ، أو بمنحة الحكمة والقوة ، وهي بمثابة منح إلهية اختيارية لتنفيذ مهمة خاصة جاء من أجلها ، لذلك قد يكون للابن صفات إلهية ولكن بدون مشاركة كاملة في اللاهوت الجوهري لذات الأب. هذا هو مفهوم اريوس عن المسيح وقدومه إلي الأرض، والعلماء صنفوا أراء (اريوس) إلي مجموعة من المفاهيم الجديدة يمكن أيجازيها علي النحو التالي:-

- أن الله إله واحد غير مولود، أزلي، أما الابن فهو ليس أزلياً.
- أن هذا الابن غير الأزلي غير المولود من جوهر الأب، فقد خرج من العدم مثل بقية البشـــر بحسب قصد الرب ومشيئته.
- أن المسيح الذي يعبده المسيحيون ليس إلهاً ولا يملك الصفات الإلهية المطلقة، مثـــل العلـــم المطلق أو المقدرة أو عدم التغيير إلي الأزلية.
- أن معرفة الابن محدودة وليست مطلقة، ولا يستطيع أن يعلن لنا الأب بطريقة كاملة.
- أن الله خلق الكلمة، والابن من أجلنا، لأنه عندما أراد أن يخلقنا، خلق كائناً يدعى الكلمـــة أو الحكمة لكي نكون علي صورته، فلو أراد الله أن لا يخلقنا لأصبح وجود الابـــن مســـتحيلاً، فالابن مخلوق مثل كل المخلوقات، متغير، غير أزلي ، ليس كلي العلم، ولكن الله قد منحـــه المجد الإلهي الذي هو في النهاية هبة من الله، وعن طريق هذا المجد الممنوح ارتفع الابـــن فوق كل المخلوقات.

معنى ذلك ومن خلال ما سبق ، فإن (اريوس) قد تعلم ودرس كل النظريـــات الدينيـــة السابقة ، فالأريوسية مزيجاً بين الغنوسية والاوريجنية والأفلاطونية الحديثة ، ولمـــا لا، فـــإن المراكز الرئيسية لانتشار تلك المذاهب ظلت المنبـــع الرئيســـي الـــذي نـــهل منـــه (اريـــوس) و(ميليتيوس) تعاليمهما وأفكارهما وهي أيضاً المذاهب الدينية والفلسفية التـــي بحثـــت حـــول وحدانية الله الخالق غير المولود الأزلي ، فالأريوسية هنا تأثرت بالفكر الغنوسي فـــي مســـألة الخلق للحكمة والولادة للكلمة وعملية الاتحاد بينهما لخلق البشر، وهي نفس الفكـــر الإجمـــالي عند فالنتينيوس . كما أنها كانت مدركة عن يقين في تعاليم اوريجنيس الذي سمح بالإله الثـــلثي أو الكائن الوسيط Tertiumquid اعظم من الإنسان أقل من الله ، وهي النقطـــة المحوريـــة المأخوذة علي اوريجنيس ورفضتها كنيسة الإسكندرية بينما قبلها الفكر الرهباني فـــي الأديـــرة الأوريجينية في مصر . ولكن المأخوذ علي أريوس وأوريجنيس انهما فتحـــا البـــاب لدخـــول أنصاف الإلهة أو كائنات تؤدي الدور الثاني الوسيط بين البشر والآلهة مثل التـــي عمـــل بـــها الغنوسيين في بعض مراحل تطورهم من الناحية التطبيقية في انتشار السحر والشعوذة كطـــرق أقصر للوصول للخلاص ، وبالتالي فإن اعتبار المسيح كائن وســـيط بيـــن الله والبشـــر عنـــد أريوس، تمسك به أعداءه وأدرجوا إليه تهم عديدة منها انه بذلك سمح للجـــان والشـــيطان أن

يصفوا بالكائن الوسيط كما اتهموا فكره بالوثنية في تعدد الآلهة، ومن منطلق هذا جاء الجدل الأريوسي.

في عام ٣٢١م دعا الكسندر بطريك الإسكندرية لعقد مجمع كنسى لأساقفة الإسكندرية لبحث تعاليم اريوس وفقاً للتقارير التي وصلت عن تلك التعاليم ، وقد كان نتيجة هذا المجمع هو تحريم بدعة اريوس واتباعه ، ولا نعلم ما الذي جاء في هذه التقارير وكيف عرف الكسندر بأمر ما يدرسه اريوس فقط من خلال التقارير مع العلم بأن اريوس أحد أعضاء الكنيسة التي كان الكسندر بطريك لها . ثم ما هي حدود تلك التعاليم ، وكيف كانت تدرس ، سراً أم جهراً ، وكيف وجدت سبيلها إلي الشعب ، وما هو حجم الانتشار الشعبي حتى أن المؤرخين أشاروا إلي كلمة (اتباعه) تعني انهم كثيرون ، كما أن (سقراط) قد أقر أن الأريوسية انتشرت في مصر والإسكندرية الإقليم الطيبى وليبيا . فكيف نجيب على تلك الأسئلة في ظل التحفظ الشديد من المصادر وكذلك غياب المعلومات (التي ربما تكون عن قصد) لمرحلة البداية الأريوسية في مصر . ولكن عموماً ، إن المشكلة أصبحت خطيرة علي كيان الكنيسة وإن (الكسندر) لم يكن أمامه بد من اتخاذ موقف معاد لأريوس ، علي الرغم من احترامه الشديد لعلمه .
(Socrat. 1.6, Soz. 1.15)

رحل اريوس من الإسكندرية بعد قرار الحرمان الصادر إليه من مجمع الإسكندرية المحلي، وذهب الي معظم المدن الشرقية بحثاً عن مؤيدين لقضيته ، ووجدهم ، وانتشرت الأريوسية بطريقة أذهلت الجميع ، اتحدت علي يد قسطنطين كما كان متوقع بعد مرسوم ميلان.

في الحقيقة أن (قسطنطين) كان رافضاً لهذا الصراع التافه علي حد قول يوسابيوس:

"يصف الإمبراطور مسألة الجدل حول طبيعة المسيح ولاهوته في رسالته، بأنها مسائل تافهة وعقيمة وحمق صبياني، وانه لا يجب علي الكسندر واريوس أن يشغلا نفسيهما بمثل هذا الجدل العقيم، ويحملهما مسئولية انتقال الشقاق من الكنيسة إلي الجموع"

(Eusebius.V.C.11.69)

كانت تلك الكلمات في الرسالة التي بعث بها الإمبراطور مع (هوسيوس) Hosius أسقف قرطبة الذي جاء ليمثل الإمبراطور في هذه المشكلة ، ولكنه فشل ، وفشلت كل المساعي التي

جاءت في الفترة ما بين ٣٢١-٣٢٤م لذلك كان لابد من عقد مجمع ديني كبير في نيقية عـــام ٣٢٥م لحسم هذا الخلاف.

عقد المجمع في صيف ٣٢٥م تحت رعاية قسطنطين وبوجود حوالـــي ٢٥٠ أسـقفا، ويبدو أن المجمع كانت تغلب عليه الصفة الشرقية نظراً لطبيعته الجغرافية ، هذا لا يمنــع انــه كان هناك أربعة أو خمسة أساقفة من الكنيسة اللاتينية ، بالإضافة إلي أسقف قرطاجة أســقف روما . يري فريق من العلماء أن غالبية الحضور كانوا منحازين لأراء اوريجنيس ، وبالتـــالي كانوا مدركين لأهمية عقيدته في التكوين اللاهوتي الحالي ، حيث انهم كانوا علي أمل أن توافق كنيسة الإسكندرية علي تلك الآراء وتحديدها . والمعنى هنا يؤكد أن غالبيــة الأعضــاء كــانوا مقتنعين بفكر اريوس وخائفين من قوة حجج أساقفة كنيسة الإسكندرية . ولكن للأسف الشــديد فإن معلومتنا عن المناقشات الداخلية التي دارت في هذا المجمع تكاد تكون معدومة تماماً ، وإن كانت المعلومات تركزت فقط في تحديد العلاقة ما بعد المجمع وليس داخله . (Kelly) يفـترض: *أن السكندريين كانوا مدركين تماما أن الفارق بسيط بين اتحاد الجسد البشرى عند المسيح بــروح بشرية أم بروح إلهية ، وهو الفارق الذي مثل حجر الزاوية في المجمع، ولكن ليس من الممكــن توضيحه لاختلاف الآراء حول ذلك ، وبصفة خاصة ما ذكره اثناسيوس من جانب واحـــد لتلــك المناقشات.*

هذا إلي جانب العديد من الافتراضات التي صاغها علماء كثيرون في تفسير ما جـــاء في المجمع، إلا أن معلوماتهم تركزت فقط فيما قبل أو بعد المجمع من وجهات النظر، فقد حاول العلماء مناقشة أمر هذا المجمع ، وهو الاختلاف حــول توضيــح مصطلـــح (هومووســيوس) Homoouisos وهو الاقتراح الوسط الذي قدمه يوسابيوس أسقف قيصرية ، أي مـــن نفــس الجوهر او الطبيعة ، هذا الاتجاه الوسط رفضه اريوس الذي أكد علي انه غير ذات الجوهر، أما الأسقف السكندري وفريقه ، فقد نادوا *(بالاناثيما)* وهو قانون الإيمان الذي ينص علي:
نؤمن برب واحد يسوع المسيح، ابن الله، المولود من الأب، إله من إله .... إلخ. عمومــاً فإن الفرق تسابقت طويلاً ، ويبدو انهم خرجوا دون اتفاق، فيما عدا رغبتهم في إقرار الســـلام داخل الكنيسة تنفيذاً فقط لرغبة السلطة السياسية عند قسطنطين ، هــذا الأمــر يؤكــد انــدلاع

المشكلة عقب مجمع نيقية كما تؤكد سياسة قسطنطين الواهية بشأن العقيدة ، والتـــي عملـت علي حفظ التوازن بين الفريقين من أجل السيطرة علي أمور الكنيسة.

من اجل هذا ذهب المؤرخون في أن قانون الإيمان الجديد الذي اتفق عليه مـــن قبـل الأسقف السكندري الكسندر، أقر عليه الأساقفة مع بعض التحفظات أو رغماً عنهم ، أو من باب الاحترام لرغبة الإمبراطور في وضع حل صوري من اجل السلام الكنسي ، ولكن هذا لا يمنـــع أن هناك من رفض القانون جهراً مثل (يوسابيوس) أسقف نيقوميديا و(اريوس) واتباعه ، وهم الذين تم نفيهم ليس من أجل رؤيتهم الشخصية اللاهوتية ، بل من أجل رفضهم لتنفيـــذ رغبـة الإمبراطور ، متخذاً اريوس واتباعه ضحية الوضع السياسي ، ورحلوا إلي بيثينية فـــي أسـيا الصغرى منفيين ومضطهدين.

سادسا: النيقية وإقرار المصير الديني في مصر

يعتبر (اثناسيوس) من أبرز الشخصيات المصرية في القرن الرابع الميلادي ، فبعيداً عن سيرته الذاتية وحياته وصراعه مع الأباطرة الرومان والتي أسهب فيه العديد من العلماء من أشهرهم Haranak , Banfis ,Kelly ,Young , Baynes ، ورأفت عبد الحميد وغيرهم. نتعرض هنا لهذا الرجل من وجهة النظرة الدينية البحتة ، وحرصه علي منصبه وتدعيمه لعقيدته التي أطلق عليها اسم العقيدة النيقية عقب انتصاره اللاهوتي علي اريوس في مجمع نيقيه . نحاول الوصول إلي فكر لاهوتي محدد ساهم في تطور مفهوم المسيحية وعلاقتها المباشرة آنذاك مع المصريين ، كما أننا نتعرض للتناقض المتوفر في شخصيته ، وقصور المصادر التي دعمت سيرته الذاتية عبر العصور.

من خلال سيرته الذاتية ، يمكن ان نلاحظ ان هذا الرجل كان ذا شخصية (اوتوقراطية) في تصرفاته في الفترة من ٣٢٨ – ٣٧٣م . فهو الرجل الذي تجمعت في يده كافة السلطات دون قصد، فتلك السلطات هي التي سعت إليه ، وان صراعه مع الأريوسيين والميليتيين خلال فترة وجوده علي كرسي الكنيسة كان بمثابة الوسيلة التي من خلالها تكونت شخصيته الأوتوقراطية في كنيسة الإسكندرية.

قد يظن المرء منا أنه كان بإمكان اثناسيوس ان يتحاشي كافة الصعوبات التي قابلها مثل التمرد والطرد والنفي عبر تاريخه ، إذا كان يملك شخصية أخري غير شخصيته الصارمة الحادة القوية . ولكن الأمور لحادثة آنذاك فرضت عليه منذ الصغر (في مجمع نيقية) تلك الشخصية التي جعلته في وقت من الأوقات أن يقف ضد قرارات الأباطرة وبصفة خاصة قرر قسطنطين بعودة اريوس ، وهي نفسها الشخصية التي جعلته يلين إزاء تيار الوثنية القوي في عهد الإمبراطور جوليان . هذه الشخصية اختلف العلماء حولها ، ونالت دراسات عديدة ، ولكن

صعوبة الباحث في تاريخ اثناسيوس أنه يعرفها من جانب وحد فقط وهو جانب اثناسيوس . ولا نعرف الكثير عن الفكر المضاد ، وبالتالي فإن مسألة تناول أعماله بالنقد والتحذير والتفكير العميق في كل جملة تعد صعوبة كبري في حد ذاتها ، فالأسلوب العنيف لديه في الرد علي أي فكر يخرج بعيداً عن فكرة وعقيدته أو يؤثر علي تدهور الوضع الآتي لكنيسة الإسكندرية، يضعنا في حيره في تصديقه أو نفيه ، إلا أن هناك مصادر قيمة بعد القرن الرابع الميلادي تحمل اتجاهات خاصة ومختلفة ومتحيزة مثل كتابات (ايوزيبوس) التي ترجمت إلي اللاتينية في القرن الخامس علي يد (روفينوس) ، فهي تنقل وجهة نظر اريوس والأريوسية التابعة له (انصاف الأريوسين) وتحمل معلومات في غاية الأهمية ، إلا أن عبورها علي يد (روفينوس) ونقلها من اليونانية إلي اللاتينية أفقدها أهميتها لميول (روفينوس) لمفهوم النيقية . يمكن كذلك الاعتماد علي كتابات (سوزمن وسقراط وفيلوستورجي وثيودوريت)، حيث اهتموا بالصراع دون تغطية كاملة لمشكلة اللاهوتية ولكنها مصادر قيمة في تدعيم بعض الحقائق التي جاءت عند اثناسيوس ، ويجب ملاحظة أن كتابات ورسائل اثناسيوس لا تزال هي المصدر الأول من بين هذه المصادر.

في شرح اثناسيوس لإنجيل يوحنا (١٤:١٠) *أنا في الآب والآب فيّ* قال: *يبدو أن المجانين الأريوسين إذا قد أقروا أن يقبلوا أراء اريوس، ويحتضنونها وان يصيروا مقاومين للحق ومخالفين له، فإنهم يسعون بإصرار لكي يجعلوا كلمات الكتاب (عندما يصل الشرير إلي عمق الشر يسلك باحتقار) تنطبق عليهم، فهم لا يتوقفون عندما ندحض ضلالهم، ولا يخجلون عندما يكونون في حيرة فان لهم (وجه زانية) فإنهم في كفرهم لا يخجلون أمام جميع الناس"*

(Athanas. Apol. Contra Arin.23.1)

تلك المقدمة التي أشار إليها اثناسيوس في المقال الثالث (ضد الأريوسين) . لا تحتاج إلي تعليق في تصدير موقفه العنيف تجاه الأريوسين وأسلوبه اللاذع في وصفهم بالأشرار والكفرة ، وان لهم وجوه مثل وجه الزانية . هذا الموقف يؤكد أننا لا زلنا حتى الآن في حاجة لمعلومات تفصيلية عن هذا الصراع في الإسكندرية ، فتلك ليست وجهة نظر (اثناسيوس) فحسب ، ولكنها فرضت علينا في غياب المصادر الأخرى . ولكن يبدو أن الصراع كان قوياً، وان (اثناسيوس) يحارب شخصيات بشرية لا فكراً دينياً فحسب ، فقد تمسك اثناسيوس بأن

المسيح آله ، وهو أمر مقبول شعبياً في مصر كما سبق وأوضحنا . كذلك كان أمراً مقبولاً عاطفياً لدي كل مسيحي مصري ، بينما كان فكر أريوس مقبولاً فقط لأصحاب المعرفة المدركين بالعقل لا بالعاطفة . وبالتالي حصل (اثناسيوس) علي شعبية كبيرة ، فعمليات السخرية التي تعرض لها اريوس وآراؤه من العامة في الإسكندرية ، تؤكد أن آراء اثناسيوس حول ألوهية المسيح قد لاقت قبولاً عند الطبقات المتواضعة في الأسكندرية ، ونحن لا نعلم حجم هذا الانتشار خارج الإسكندرية. هذا الأمر يجعلنا نبحث في الفارق بين آراء اريوس واثناسيوس والفارق بينهما وبين الأفكار السابقة .

في البداية هاجم اثناسيوس اريوس من خلال منطق الثالوث المقدس المتشابه أي من جوهر واحد ، الأب والابن والروح القدس ، وهو المنطق الذي رفضه وفنده اريوس، بأن الأب وحدوي سرمدي ، والابن مخلوق والروح هي روح بشرية فقط ، بينما الابن تلقي من الأب حكمة أو منحه إلهية لفترة محدودة تلاشت منه بعد ذلك ، أو بعد أن انتهت مهمته.

اثناسيوس رفض ذلك متمسكاً بالإله *(أنا في الأب والأب في)* وقد فسرها هنا بطريقة رمزية بحتة مستعيناً برمز سياسي ووثني في نفس الوقت قد تعبر عن رؤيته السياسية في التعامل مع الوضع الديني بعد الاعتراف . لاحظ قوله، *"وهذا ما يمكن أن نفهمه من مثال صورة الإمبراطور ، حيث يوجد شكل الإمبراطور وهيئته في الصورة ، والهيئة التي في الصورة هي التي في الإمبراطور، لان ملامح الإمبراطور في الصورة ، وهي مثله تماماً ، حتى أن من ينظر إلي الصورة يري الإمبراطور فيها ، وأيضا من يري الإمبراطور، يدرك انه هو نفسه الذي في الصورة ، بسبب عدم اختلاف الملامح . حتى أن الصور يمكن أن تقول (أنا والإمبراطور واحد) وتبعاً لذلك ، فمن يسجد للصورة فهو يسجد للإمبراطور أيضا لان الصورة لها شكله وهيئته ، اذن بما أن الابن أيضاً هو صورة الأب فينبغي أن يكون مفهوماً بالضرورة أن الوهية الأب ذاته هي كيان الابن ، وهذا هو ما قيل عنه (الذي إذ كان في صورة الله)".*

.(Athan.op.cit.23-5)

تلك الرؤية الرمزية للتفسير جعلت العلماء يرون أن (اثناسيوس)في دفاعه ضد (اريوس) سواء في مجمع نيقية أو بعدة ، كان دفاعاً شعبياً محبباً . بالرغم من اللمحة الوثنية السلطوية المقربة للمفهوم السياسي ، ولكنها لمحة معتادة شعبية في المقام الأول ، ونظراً

أيضا لأنة يملك حجج وبراهين موثقة بالنص الصريح من إنجيل (يوحنا) أو الأناجيل الأخرى ، التي تبنت هذه القضية منذ الوهلة الأولى وبعد حادث الظهور أو(القيام) في أن المسيح هو الأب أو الإله . وبالتالي (اثناسيوس) كان يملك أسلحه قوية مدعمة بالنصوص القديمة التي مر عليها فترة طويلة وظلت باقية . أما (أريوس) فقد توصل إلى وجهة نظره بدافع اجتهادي عقلاني مثله مثل الغنوسين ومثل اجتهادات كليمنت و اوريجنيس . وربما كان في نظر (اريوس) وأعوانه أن المغالطة في النص الديني أو تفسيره الروحاني أو المتعدد كما أقرته رؤية (اوريجنيس) من قبل ، وهو أمر معتاد عند العلماء الذين يدرسون الفلسفة والعلوم الأخرى بجانب علوم الدين ، وهم بذلك يختلفون عن الأسقف الذي تربى في الكنيسة وبعد فكره عن تلك العلوم ، من هنا استطاع (اريوس) ومن قبله أن يتوصلوا إلى مفهوم فكري واقعي معقول أو يمكن قبوله من الناحية العقلانية ، حتى ولو جاء ذلك بمناقشة (يوحنا) نفسه صاحب أخر الأناجيل .

معنى ذلك ان اثناسيوس عندما شرح وفسر وجاء بحجج قوية ضد اريوس ، كان مدركاً لهذا تماماً علي الأقل في مدينة الأسكندرية منذ عهد (ديميتريوس) الذي رفض أي فكر أخر (غير مباشر) دون الكتاب المقدس . وان النص الصريح في الإنجيل سوف يدعم موقفة ، بينما أريوس اعتمد أيضا علي الأناجيل ولكن بصورة محددة ،.ولم يأت من إنجيل يوحنا (أخر الأناجيل) بأي دليل ، بل اعتمد فقط (حسب ما وصل ألينا) علي آيات من رسائل بولس وأعمال أخرى مثل *(الرب قناني أول طريق من قبل أعماله منذ القدم)* (اع ٨٠: ٢٣) أي أنني مخلوق تعلمت الطريقة الإلهية ، كذلك *(بعدما صنع بنفسه تطهيراً لخطايانا جلس علي يمين العظمة في الأعالي ، صائر أعظم من الملائكة بمقدار ما ورث أسماء افضل منهم)* (عب١: ٣: ٤) ، وهي تؤكد انه مختلف عن جوهر الأب تماماً . فيما بعد (اتباع اريوس) حاولوا أن يلتفتوا لهذه المشكلة فجاءوا بآية من إنجيل يوحنا كدليل علي صدق تفسيرهم تقول "*أنت الإله الحقيقي حدك ، ويسوع المسيح الذي أرسلته* " هذه الآية يفترض أنها لم تكن ضمن حجج اريوس (بالرغم من الشك في ذلك) ولكن اثناسيوس بحنكه ذكية استطاع أن يفسرها ويرد علي تفسير الاريوسين : " *هكذا الأمر بخصوص أنت الإله الحقيقي ، فهو يقول هذا لكي يجعل الناس يتركون الإلهة الكاذبة ولكي يعرفوا عن يقين انه هو الإله الحقيقي ، أما (وأنت يسوع المسيح الذي أرسلته*

بأن حرف (و) صيغه من الصفة الأولى (إله الحقيقي)، من منطلق هذا جاءت أدواره الا لهيه
متساوية لشخص واحد " (Athan.op.cit.24.8)

من أهم النقاط التي يمكن ان تؤثر في ازدياد شعبية اثناسيوس ضد اريوس ،هـي أن اريوس افتقد في تفسيره إعطاء المسيح لقب (المخلص) ، ولكـن حنكـة اثناسـيوس القويـة التقطت هذا القصور وحولته إلى تهمه ألصقتها لاريوس ، فأصبح اريوس بعيـداً عـن تطـور مفهوم المسيحية المحلية في مصر ، فالمصريين أدركوا المسيحية منذ القدم من خلال مفـهوم الخلاص سواء الذي توصلت إليه الغنوسية أو أفكار اوريجنيس أو الذي تمسـكت بـه أفكـار الكنيسة السكندرية ضد اريوس . مفهوم أخر استغله اثناسيوس في مواجهـة اريـوس ، فقـد تناول اثناسيوس اريوس في طبيعة التغيير في جوهر المسيح ، وان (الكلمة) أصبحـت (فـي رأي اريوس) قابلة للتغيير ، فكيف يمكن للابن القابل للتغير أن يؤكد ويضمن للمؤمن خـلاص الأب ؟ ، هذا التساؤل أدركه اثناسيوس واستغله ضد اريوس تماماً ، وكان استغلاله موفقاً فـي نقده أمام العامة ، وكان تفسيره أيضا من اجل إثبات نظريته ، فهو يقر " *بأن الخلاص الكـامل يعتمد علي الناسوت التام واللاهوت الكامل للمسيح فقط ، لذلك كان المسيح هو الله ، بكل ما تعنيه هذه الكلمة* " (Athan.op.cit.42-1)

معني ذلك أن ينال البشر الخلاص وبالتأكيد حـق الله والشـركة مـع الله ، وغفـران الخطايا وخلود الروح ، وهو أمر لا يمكن حدوثه إلا من خلال (*الكلمة صار جداً*) حيث كان ألها حقاً أنسانا حقاً ، وبما أن المسيح هو الله الحق فقد أمكنه تأكيد الجسد الذي اتخذه لنفسه ، وبما أن الجسد كان حقاً جسداً إنسانيا واصبح بإمكاننا البحث عن روح المسيح فينا والتـي تمنحنـا حياه أبديه جديدة . (Athan.op.cit.42-1-2)

هذا المفهوم المفترض فيه انه ليس بجديد ، ذلك لانه مفهوم غنوسي مـن قبـل فـي البحث عن الخلاص بتنقية الروح بالمعرفة والتأمل والخلوة الإلهية ، وهو أيضا تحقيق أصلـي لمفهوم اوريجنيس حول فكرة الإله – الإنسان التي رفضت من قبل ، فقد عادة مـرة أخـرى. لذلك يميل هذا المفهوم إلى حياة الرهبنة في البحث عن تلك الروح التي تنقل الراهب من الحياة المادية (العالم المادي الشرير) إلى عالم الروح أو مدينة الله في الأفلاطونية الحديثة التي أقـوت هذا المفهوم تماماً . ولكن يتبقى لنا أن نحدد إلى أي مدي كانت إرادة الله واضحة فـي قبـول

الباحثين عن أرواحهم ، هذه النقطة قال عنها (فالنتينوس) · *انها تصعد (الروح) إلى المرتبـــة الأخيرة في انتظار من يأتي لينقلها إلى عالم الأرواح "نقية الطاهرة"* · أي أن هناك إرادة قويـــة إلهيه أخري اقر بها (اوريجنيس وافلوطين) ، واخيراً وافق عليها (اثناسيوس) بنفس الفكرة في تفسيره لمعنى اية *(ولأنه كما كان يونان في بطن الحوت ثلاثة أيام وثلاثة ليالي هكذا يكون ابـن الإنسان في قلب الأرض)* (متي١٢: ٤٠) اثناسيوس فسر عملية إنقاذ يونان من بطن الحـوت علي أنه إنقاذ من الجحيم (مدينة الشيطان) (الأرض) بإرادة الله وحدة دون غيره ، لا نه أنقـذ يونان دون أن يخرج آخرون من الجحيم . هذا الأمر يعني الكثير بالنسبة لأثناسيوس لأنه أقـر بوجود مدينتين أو عالمين وهما من أهم الأسس التي نبتت عليها الغنوســية وعدلتــها أفكـار (اوريجنيس) وتصارع من اجلها (اريوس) و(اثناسيوس).

أيضا هاجم (اثناسيوس) (اريوس) في مفهوم الكائن الوسيط ، علي الرغم مـن كـون (اريوس) لم يعبر عنه بهذه الصورة ، ولكنه أقر بأنه رسول بشرى يفوق البشر بمنحة إلهيـة خاصة به . عموماً فإن اثناسيوس لم يترك أية حيله أو تهمه إلا والصقـها بـأريوس ، وهـذا الاتهام حول الكائن الوسيط فسره أثناسيوس بقوله:

"إن الله بمقدوره الاتصال المباشر بالناسوت من خلال الابن ، ولا هو عاجز عن هـذا الاتصال ، كما أنه بالتجسد لا يفتقد أي جانب من جلاله الإلهي بل يزيـد ، ولـو كـان يلزمـه استخدام كائن وسيط لأتمام الخلاص ، إذن وجب أن يستخدم كائنات وسيطة في كل تعاملاته مع الخليقة ، حيث أنهم (الأريوسين) كانوا يريدون أن يكونوا وسطاء بين الإله والبشر"

(Athanas . Op. Cit. 30.)

معنى ذلك أن اثناسيوس لم يقدم تفسيراً واضحاً ، بل كان غامضــاً بصــورة واهيــة، ولكنه أراد الإيحاء بأن اريوس وأتباعه ما هم إلا صورة مكررة من الغنوسية ، هـذا الإيحـاء جعلنا نبحث بشيء من الدقة عن مضمون تلك الغنوسية عند اثناسيوس.

في حوار أثناسيوس ضد الأريوسين ، نجده يتـهم أريـوس وأتباعـه (بالغنوسـية)، وبصفة خاصة غنوسية (فالنتينوس) ، ويبدو أن هذه التهمة مغلقة تمامــاً عنـد العديـد مـن العلماء ، ونحاول أن نقدمها هنا لنلقى الضوء عن تطور المفهوم المسيحي في مصـر خـلال القرن الرابع.

من المعروف أن الاتهام الأول للغنوسية ورجالها ، هو بعدهم عن الكتـــاب المقــدس
... ولكن المؤرخين والعلماء لم يناقشوا لماذا بعدوا هؤلاء عن الكتاب المقدس؟ هل لقصــور
في الكتاب المقدس أم لعدم وجود قدره فكرية أو رمزية تستطيع تفسيره ، أم انهم أدركوا أنــــه
... بشري يمكن تغييره وتعديله وتطويره ، تلك هي المناقشات التي التصقت بالغنوسية ، وهي
بعينها التي وقفت كعقبة أساسية ضد تفاسير اريوس اللاهوتيـــة . فـــإن التهمـــة الأولـــي عنــد
(اريوس) هو بعده عن الآيات الإنجيلية ، وهو الذي جعل أثناسيوس يلمـــح فـــي كتابـــة عـــن
غنوسية اريوس:

*"الجميع في كل مكان يخبروننا عن وجود الكلمة، ولكن لا أحد يخبرنـــا عـــن وجـــوده
بمشيئة ولا عن خلقه بالمرة، ولكنني أتساءل أين وجد هؤلاء المشيئة أو المسرة الســـابقة علـــي
... الله، إلا إذا كانوا قد تركوا الكتب المقدسة، وتمثلوا بانحراف فالنتينيوس ، لأن فالنتينيوس قـد
... إله غير مولود ، له صفتان هما الفكر والمشيئة ، فهو فكر أولاً ثم أراده فيه بعد ، وما فكــر
به لم يستطع أن يقدمه إلا حينما صارت له قوة الإرادة ، ولقد تعلم الأريوســـيون مـــن هـــذا ،
... الإرادة والمسرة تسبقان الكلمة ، فبالنسبة لهم إذن دعهم ينافسون فالنتينيوس ، أما نحـــن
... الكلمات الإلهية بيقظة فإننا نجد عبارة (كان) تطلق علي الابن وعنه فقط سمعنا أنه كائن فـــي
الآب وإنه صوره الآب، أما في حالة المخلوقات وحدها فقد عرفنا أن الإرادة ما تم ووجـــد فيمـــا
...... إذن فإن كان الابن مصنوعاً وشيئاً مخلوقاً، وواحد بين كثيرين، فيمكن أن يقـــال عنـــه
... الآخرين أنه صار بالإرادة " .*

أن اثناسيوس حاول أن يجعل من أريوس رجلاً علمانياً أكثر من كونه رجل دين، فـــهو
خارج عن الإطار العام للكتاب المقدس، وهو قد أقحم تعاليم كافرة فلسفية حاول أن يدعمها مـــن
... مذهبه، ولكن نلاحظ بعد دراسة متأنية لرد (اثناسيوس) ، إنه في مجمل حديثه لا يرفـــض
التفسير الأريوسي ولكنه يرفض أن يكون خارجاً عن نطاق الكتاب المقدس ، يرفض أن يكـــون
... يصبح بشراً مادياً وإلهياً لفترة محدودة، يرفض أن ينتصر الفكر الغنوســـي القديـــم، وآنـــذاك
تصبح الأناجيل محدودة التعامل، وتسود الأفكار الغنوسية مرة أخري ، ولكن ذكاء (اثناســـيوس)
... السياسية وكذلك موت (أريوس) هى أهم الأسباب التي حققت لأثناسيوس هذا الانتصـــار

اللاهوتي. في حين نجد اثناسيوس قد يبدو تائهاً في تفسير بعض الآراء والتهم التي لا نـــدرك تماماً أنها حقيقية ، ولكنه كان رافضاً دائماً لكل الفكر الأريوسى الرافض لتقاليد الكنيسة .

(هرنك) يقدم رؤية حول أريوس وأفكاره ، بصورة قد تبدو عامة عنـــد العديـــد مـــن العلماء دون أن يكون هناك مصدر غير أفكار اثناسيوس، فيقول:

"أن تعاليم اريوس انتشرت ان بسرعة في العهد القسطنطيني بين الوثنيين المتعلميـــن وانصـــاف المتعلمين الذين انضموا إلى الكنيسة في ذلك الوقت(يقصـــد بـــهم المســـيحيين المحدثيـــن بعـــد الاعتراف) لأنها كانت تتفق إلى حد كبير مع بعض الأفكار الوثنية التي تنادي بأن الله واحد وسام ولا يمكن مقارنته بأحد، والذي خرجت منه عدة آلهة ".

(هرنك) يفجر قضية كبيرة حول أن شعبية أريوس كانت شعبية حديثة غير متعمقـــة، روادها المسيحيين الجدد الذين دخلوا إلى المسيحية بعد الاعتراف بها ، هـــذا المفـــهوم يعتـــبر سائداً عند العديد من العلماء ، ولكن يمكن الرد على تلك الآراء بأن هناك أساقفة مخضرمين في المسيحية تمسكوا بهذه الآراء حتى توفوا مثل (يوسابيوس أسقف نيقوميديـــا) ، يوســـابيوس القيصري (المؤرخ) وغيرهم ، كذلك أن مفهوم أريوس حول إله الواحد ، مفهوما مسيحياً قائماً حتى الآن وقبل أريوس وأنه ليس بجديد على المسيحية أن تعـــترف بالإلـــه الواحـــد . إلا أن (هرنك) هنا أراد أن يعظم من جرم (اريوس) مثل كثيرين حاولوا ذلك ، دون أن يكـــون لديـــهم مصدر لأريوس ينقل حديثه بنفسه.

يرى فريق من العلماء أن تحريف المعلومـــات واختفائـــها التـــي تتعـــرض للكنيســـة المسيحية المصرية المبكرة في القرن الرابع الميلادي ، كان من أهم أســـباب وجـــهات النظـــر المنحرفة والمتحيزة والافتراضات الكثيرة المتداولة بين العلماء حيث أن التقارير المتعارضـــة والمؤيدة تختلف في تثبيت التواريخ مثلاً ومصادر الأحداث . وعليه يمكن إثبات أن هناك أيـــدي خفية حاولت أن تفند ذلك في صالح الكنيسة السكندرية فقط . علـــى ســـبيل المثـــال، حـــددت التواريخ الفترة من عام ٣٢٨-٣٢٩م حتى عام ٣٣٠م أنها سنوات هادئة في عهد اثناســـيوس، وهم يستندون في ذلك فقط إلى خطبة العيد وإنقاذ الكنيسة من خـــلال روح الأب . إلا أن هـــذه الخطب تغيرت في لهجتها منذ عام ٣٣٠م وهو العام السابق لقرار العفو عن اريوس وعودتـــه للإسكندرية عام ٣٣١م . ويفترض المؤرخون أن في العام ٣٣٠م أصبـــح للأريوســـين قـــوة

مضادة لأثناسيوس ، ولكن لم يحسم هذا الافتراض وتلك التخمينات لغياب المصادر والمعلومات حتى الآن ، وهي الخاصة بشأن مركز هذه القوة .

فمع بداية عودة اريوس بتصريح من قسطنطين عام ٣٣١م ، اتجهت لغة اثناسيوس إلى العنف الموجه لأريوس وللإمبراطور معاً ، يقول (Tomson) :

" أن السبب الحقيقي قد يكون رغبة اثناسيوس لأبعاد اريوس خارج مصر خاصة عندما ازدادت قوة الاريوسيين بانضمام الميليتين معهم لمحاربة اثناسيوس "

ويمكن أن نضيف أن اثناسيوس أراد أن يحول القضية من صراع ديني إلى صراع سياسي شعبي لمعرفته الحقيقة لقدرات اريوس الدينية ، فإن عملية الرفض هنا لقرار الإمبراطور بعودة أريوس ، ما هي إلا دعاية لحالة من التمرد على أمل ازدياد شعبيته كزعيم سياسي ديني كبير تنتظره الجماهير ليقف ضد الاحتلال وسلطة الإمبراطور .

تلك النظرة السياسية الواضحة في تعاملات اثناسيوس تدعمها علاقته الغريبة بأنطونيوس وباخوميوس قائدي الحركة الرهبانية في مصر آنذاك ، وأن اتجاهه للتحالف مع الرهبان قد أمن خطط اثناسيوس ولكننا حتى الآن لم نتعرف تماماً على حدود هذا التحالف. فالمصدر الوحيد لذلك هو اثناسيوس نفسه الذي رغم كل مشاغله وصراعاته يذهب وينفرد بأنطونيوس ويسجل حياته كراهب مع اختلاف الفكر الجوهري بينهما من قبل ، فالسؤال هنا هل كانت علاقته بالرهبان محدودة ولها أهداف خاصة في حدود الذين ناصروا ودفعوا عنه ولجأ إليهم في بعض مراحل نفيه؟ ، الإجابة قد تبدو غامضة ، فأثناسيوس لم يعترف بأن كل الرهبان معه ، ولم يذكر عددهم ومن أي مناطق رهبانية ، ولكن مؤرخي القرن الخامس أرادوا ذلك وبنوا آرائهم على تلميحات (اثناسيوس) أن الرهبان كانوا يناصرونه . ولكن أيضاً يبقى حادث التحالف مع الرهبان ورغبة اثناسيوس في الكتابة عن (انطونيوس) الراهب ، التي يمكن اعتبارها صورة سياسية أو رؤية لمعرفة وجهة نظر الرهبان في سلطته وسلطة اثناسيوس نفسه.

هناك شكوك لا تزال تدور حول صحة كتاب (اثناسيوس) عن حياة (انطونيوس) ، وذلك لاختلاف المفهوم الفكري بين الاثنين ، والاختلاف اللغوي ، فقد كان انطونيوس يتحدث القبطية فقط بينما اثناسيوس لا يعرف سوى اليونانية ، من هنا ذهب (فرند) إلى أن حركة

اثناسيوس لتحقيق معاهدة مع الرهبان كانت لخدمة نفسه قبل أن تكون لخدمة العقيـدة ، فـهي عملا حاذقا بالنسبة لتأثيرها القوي عقب مجمع نيقية . ولكن قد يبدو أنه أراد أن يستقطب الرهبان فيضعف الأريوسين والميليتيين ، وذلك بأنه غير قليلا في أسلوب التفكير الرهباني حيث رغب في الخروج بهم إلي الحياة العامة والكنسية .

هذا الاتجاه يدعمه ظهور النظام الباخومي عقب ذلك والذي رحب بالعودة لخدمة الكنيسة، وكذلك خطاب أثناسيوس (لداركونتيس) الراهب من أجل إعداده ليتولى أسقفية (بارفا) في هرموبوليس ، فالخطاب يحمل بعض الإشارات الغامضة حول رفض (دراكونتيس) قبول هذا المنصب ، ولكن هناك من يؤكدون أنه (قبل) على الرغم من معارضة بقية الرهبان . عموما الخطاب يضم عبارة لها مدلول يدعم رغبة أثناسيوس في التقرب من الرهبان ، حيث أقر *"بأن دراكونتيس ليس الأوحد من المختارين من بين الرهبان"* وهذا يعني أن اثناسيوس كان في سبيله لتدعيم الكنائس بقافلة من الرهبان مثل دراكونتيس والراهب أمون من دير بوادي النطرون آنذاك. ولكن على أن يطيعوه أولاً ، وبالتالي فإن أثناسيوس قد اعتبر مسألة اقتحام الحدود الرهبانية نقطة حاسمة في صراعه مع الأريوسين والميليتيين .

تلك الأمثلة توضح سياسة اثناسيوس، ولكن بعض العلماء أكدوا على أن اثناسيوس حتى قبل وفاته عام ٣٧٣م . كان لا يزال يصارع من أجل تقوية موقفه العقائدي إزاء المسيحيين المصريين الذين كانوا يكرهون ان يتبعوه طويلاً ، فهو يقول في خطاب العيد عام ٣٦٧م :

" لقد زوروا الكتب التي تسمى الجداول، وفيها بينوا النجوم، أعطوها أسماء القديسين... أنني خائف من قدر الكتب ، وأن يقرؤوا كتبهم ، لذلك يجب عليهم أن يقرؤوا كتباً أخرى وأن يبتعدوا عن الكتب الأبيقورية "

(Ahans.P.G.EP.Festalis.39.1)

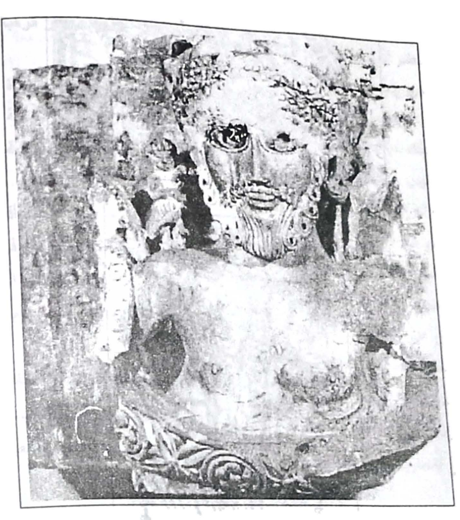
هكذا حتى العام الاخير من عمر اثناسيوس كان الصراع لا يزال قوياً في مصر ، ولكن يبدو أن لهجته العدائية قد تغيرت بحكم سنه أو لخبرته أو لخضوعه المرغوب في عهد جوليان، من هنا نجد أن (اثناسيوس) ربما اقتحم التجمعات الرهبانية ، ولكن لا نستطيع الجزم بأنه نجح في استقطابهم في عهده على الأقل ، ولكن ربما نجاحه جاء في تطور الفكر الرهباني من انطونيوس إلى باخوميوس واتباعه الذين أصبحوا يعدون أنفسهم للحياة الدنيوية والاجتماعية، وشكلوا جذباً قوياً بعد ذلك في السلطة الكنسية المصرية في القرنين الخامس والسادس الميلاديين.





نماذج تصويرية لعملية انبثاق(مولد) الاله افروديت أحد أهم الموضوعات اليونـانية المعروفة في نحت اهناسيا. القطعتان من المتحف القبطي.

القرنين الرابع والخامس الميلاديين.



قطعة حجرية من المتحف القبطي رقم ٧٠٣١ مقاس ٣٥×٤٢×٢ عليها نقش بـارز بعمق يمثل الاله نيلوس أو حابي، يحمل فوق كتفية خيـرات النيل وبركـاته في صورة رموز صغيرة مثل انســان أدمي وفروع نبـاتية وحيوان ليس له ملامح. الشكل العام لاله النيل يبدو بلحية وشارب وعيون جاحظة ومحددة ورأس غير مواكبة لحجم الجسـم.

القطعة من اهناسيا. القرنين الثالث والرابع الميلاديين.

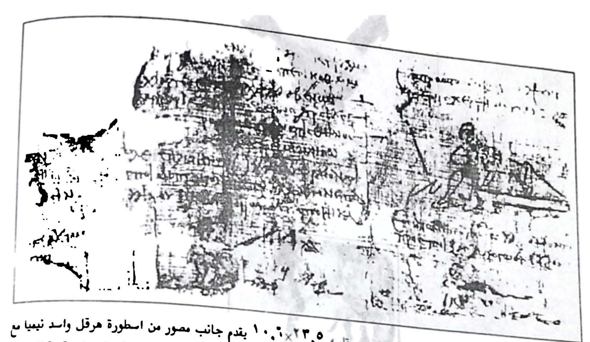


قطعة نحتية من مادة الرخام من مصر من مكان غير معلوم ترجع الي اواخر القرن الرابع الميلادي. مقاس ٤,٥×٥ محفوظة في جينيف Georgr Ontiz collectio تمثل الراعي الصالح يحمل الحمل فوق كتفية.



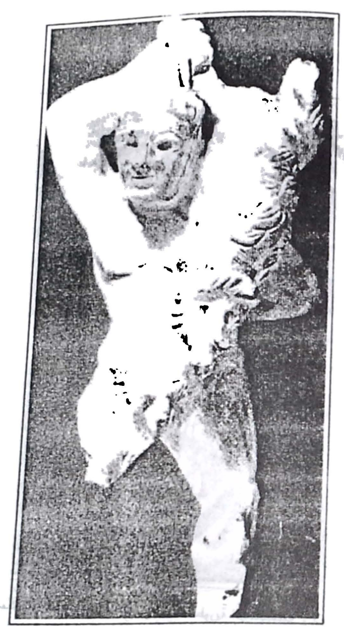
قطعه نحتية من العاج تمثل الراعي الصالح أو اورفيوس .
محفوظة في ليفربول

متحف Merseyside caunty



جانب من مخطوط مصور عثر عليه في اوكسريخوس، مقاسه ٢٣,٥×١٠,٦ يقدم جانب مصور من اسطورة هرقل واسد نيميا مع شرح اسطوري للقصة بمفهوم أيماني مواكب للفكر الديني المعاصر خلال القرن الثالث. في خلفية البردية عثر علي قصة للبطل الاسطوري اخيليوس.

القرن الثالث الميلادي.



قطعة نحتية من الحجر البلوري عثر عليها في مصر في مكان غير محدد. مقاسها ٧,٥x٣,٥. محفوظة في متحف (The Walters Art Gallery in Baltimore) وهي تمثل البطل هرقل في وضع نهائي للقضاء علي اسد نيميا بعد أن حملة علي كتفه ويستعد لطرحة علي الارض. القطعة تمثل روح مدرسة الاسكندرية في القرن الثالث الميلادي بما تحمل من ملامح هيللينستيه واضحة في الوقفة والتوازن.

القرن الثالث الميلادي.



لوحة منحوتة (تذكارية) تصور إحدى الموضوعات الاسطورية الهيللينستيه ، لاوروبا علي الثور الذي يرمز لزيوس. منفذة بأسلوب فن القرنيين الثالث والرابع الميلاديين.

من متحف (The walters of Art) بالتموري.



لوحة منحوتة (تذكارية) تمثل جانيميدس بواسطة النسر (زيوس) القطعة من العاج من المحتمل انها تنتمي لمدرسة الاسكندرية الفنية محفوظة في متحف (The Walters of art) بالتموري.

يرجح انها تعود للفترة ما بين القرنين الثالث والرابع الميلاديين.

الفصل الخامس

الرهبنة وتدابير الخلاص في المجتمع المصري

تحدثنا فيما سبق عن مراحل تطور الفكر الغنوسي - المسيحي في مصر خلال القرون الثلاثة الأولى بعد الميلاد ، ولعل العامل الوحيد في تلك المراحل المختلفة هو بحثها عن الخلاص بصفة دائمة ، بحيث يكون مشرعاً ومقنناً ومدبراً بأحكام لأقناع الشعب . نجد أن المحاولة في تدبيره جاءت مختلفة حسب وجهات النظر المؤدية لذلك. وقد نجحوا في تدبيره إلى حد ما، فقد كان الجزء الخاص بالشق التطبيقي فيما بينهم موحدا سواء كان في الغنوسية وطوائفها (الباسيليدية-الفالنتينية) أو في صلب تعاليم كليمنت اوريجنيس . كما كان الفكر الرهباني قد أقدمت عليه الأفلاطونيه الحديثة في تدعيم هذا الشق التطبيقي في مصر. الذي نتج عنه (أو عنهم جميعا) نظام ديني وعقائدي جديد لعب دور الريادة الهامة في المجتمع المصري آنذاك، وهو *نظام الرهبنه* الباحث بصفه مستمرة عن الخلاص . أو هو النظام الديني الذي يدبر ويطبق مفاهيم الخلاص في كافة التعاليم التي ظهرت كما سبق

أولاً: الرهبنة المصرية والعقيدة الغنوسية في القرن الأول

مما لا شك فيه أن المصادر البردية و النصوص التي عثر عليها في منطقة مصر الوسطى والعليا وترجع بأصولها إلي القرن الثاني الميلادي، تنم عن أصول رهبانية قديمة في مصر قبل ظهور رهبنة انطونيوس . هذه النصوص تحدد لنا الطبيعة المبكرة لأصول الرهبنة، وهي تكاد تكون متشابهة إلي حد ما مع تعاليم انطونيوس وشنودة فقط ، فهي خاصة ببيئة منبوذة أو نبذت نفسها بعيداً عن حياة المجتمع لتخلوا في عالم الروحانيات من أجل الخلاص، فهناك دلائل تؤكد أن الرهبنة في مصر ككيان ديني قد ارتبطت في البداية بالعقائد الغنوسية، فهي مطابقة لمفهومها من الناحية النظرية في احتقار الجسد وتعذيبه من اجل نقاء النفس أو الروح، كذلك احتقار الشهوة الجسدية والبعد عن الأمور الدنيوية أو الانغماس في اللذات ، كذلك حالة التفرد في البحث عن الخلاص من خلال المعرفة والإيمان ، بالإضافة إلي سعيهم منذ البداية إلي تحديد وتقسيم البشر إلي فئتين إحداهما قادرة علي الخلاص والأخرى لا نستطيع. ومن هنا وجب علي القادرين أن يبتعدوا عن الباقين وأن ينفردوا في أماكن نائية حتى يستطيعوا استكمال المسيرة والنجاة بأنفسهم.

إن التعاليم الغنوسية التي اكتشفت في نجع حمادي ، تؤكد دون شك هذه الحقيقة، فالباحث في إنجيل (الحق) وإنجيل (شيث) وإنجيل (يونج) ، يجد أن هناك صفات مثالية محددة لحياة الرهبان ، ومخصصة لهم تماماً ، وإن هذه الأناجيل كتبت لهؤلاء الرهبان المقيمين علي تخوم تلك المناطق التي تقع في مكان متوسط من مصر الوسطى والعليا . ويمكن أن نضيف لتلك الأعمال عملاً هاماً كان له الأثر الكبير في نمو حركة الرهبنة وهي الكتابات الهرمسية (الهرمسية المصرية) The Egyptian Hermics في هذه الكتابات نجد مقالة لشخص يدعى (بويماندرس) Poimandres يصف لنا هروب الروح البشرية من العالم المادي إلي عالم الروح النقي وهي تعاليم أصيلة في حياة الرهبنة، يحتمل أنها غنوسية الطابع ، فإن الاتجاهات

الحديثة في البحث عن صلة بين مفهوم الهرمسية وعلاقتها بحدود المعرفة الغنوسية. قد حددت أن هناك اندماج قد حدث بينهما ، اندماجا جاء لخدمة التعاليم المسيحية ولاسيما في القرنين الثالث والرابع الميلاديين .

(بويماندرس) يقول: " *أولاً بتحلل الجسد المادي .. فيختفي الشكل الظاهري الذي نراه به الآن ، فتذهب الحواس الجسدية إلي مصادرها، فيذهب الجسد والشهوة إلي الطبيعة الغير العاقلة ، وعندئذ تطير الروح إلي أعلي عبر السبع السماوات المتوافقة ..* " المفهوم هنا هو خلاص النفس حتى تجد السبيل نحو الاتحاد بالله والغوص في ملكوته ، فهي عند بويماندرس تتخلص في أسس هامة وقواعد منضبطة إذ ما نفذت عبرت الروح السماوات السبع واتحدت بالله ، فهو يقول: *في المنطقة الأولي (الأساس الأول) يتخلى الإنسان عن النمو والنقصان (الأكل والشرب)، وفي المنطقة الثانية عليه أن يتخلص من القدرة الشريرة الكامنة في نفسه، وفي المنطقة الثالثة ، عليه أن يتخلص من خداع الشهوة نهائياً، أما في المنطقة الرابعة، فعليه أن يتخلص عن الرغبة في السلطة والقوة لأنها أمراض معاصرة مزمنة، وفي المنطقة الخامسة، أن يتخلص من التهور والظن الظالم ويبتعد عنهما تماماً، أما في المنطقة السادسة، فعندما يصل إليها سوف يصبح وكأنه قد تخلص من كافة الأساليب الشريرة التي تنم عن احتياجه للمال والجاه، وفي السابعة عليه أن يعترف بذنوبه وخطاياه ويكرهما ويهجر فيها الكذب، وبعد ذلك سوف يقف عارياً من كل ذلك، يمتلك قوته (هو)، ويدخل في ملكوت الكائنات الغير المتغيرة، ويصعد إلي الأب مرتبة بعد مرتبة، وعندما يصبح في سيادة كاملة، ويصبح الله نفسه الذي هو هدف كل ما يمتلك المعرفة، فسوف يصبح بإيمانه إله ..* "

تلك هي الرؤية الغنوسية عند (الهرمسية) عن التبتل أو التنسك أو الرهبنة ، في أصول ترجع تقريباً إلي منتصف القرن الثاني الميلادي ، علي الرغم من أنها ليست مدرجة ضمن التعاليم المسيحية ، إلا أنها تعطي لنا رؤية فلسفية روحية مواكبة لحركة التطور الديني الغنوسي-المسيحي في مصر خلال النصف الثاني من القرن الثاني الميلادي . الملامح الرهبانية الواضحة في العقيدة الغنوسية وكذلك في الهرمسية قد تبدو مرفوضة من جانب العلماء كنوع من الأصول الرهبانية مسيحية الطابع في مصر، ولكن المقومات الفكرية والروحية والحافز

المشجع من خلال فكر موجهه ناحية الرهبنة قد يبدو واضحاً في المفهوم الغنوسي أولا ، ولـم يكن حافزاً عند المسيح أو لرسل أو أناجيل التلاميذ .

روية (بويماندرس) عندما نقارنها بالتعاليم الغنوسية المكتشفة في نجع حمادي وبصفة خاصة إنجيل (شيث) لهؤلاء الرافضين للتقاليد الكنيسة ، وكذلك مفهوم الروحانيـات الرهبانيـة المصورة في إنجيل (يونج) ، نجدها نموذج متطور طبيعي للفكر لرهباني فـي القـرن الثـالث الميلادي ، وهي تؤكد علي أنها أصول غنوسية الطابع . ولكن يمكـن مقارنـة تلـك الرؤيـة الهرمسية مع رسائل (الأنبا انطونيوس) النسكية ، والتي قامت علي عناصر أساسـية حددهـا (انطونيوس) كتعاليم روحانية أصيلة ، تكاد تتشابه إلي حد ما مع روية (بويمـاندرس) لاحـظ قول: "*العنصر (الأول) هو أن يتمسك بالأسفار المقدسة والمكتوبة فهي أساس علمنا النسـكي من البداية إلي النهاية ، (الثاني) أن تكون قريب من الروح القدس من أجل التوبة وهي كناية عن الاستجابة البشرية للخلاص فتعمل الروح القدس علي تسهيل الطريق أمامها حتى يتحد مـع الله، (الثالث) هو البعد التام عن المغريات الدنيوية واللاعودة للوراء أو الشعور بالندم، (الرابع) هـو التخلص من الشهوة الجسدية مطلقاً عن طريق الفضائل الخير التي يرشدنا بها الـروح القـدس (المقصود بالروح القدس عند انطونيوس هي العناية الإلهية في فكر اوريجنيس)، و(الخـامس) أن تعمل علي التخلص من مفسدي الحياة النسكية قسوة القلب، الرياء، الظن، الظلـم، التظـاهر، انقسام القلب، فهي أمور شريرة للنفس التي تسعى لطهارة والخلاص، (السادس) أن تعمل علـي إفراز ما يفيد روحك، أي التميز بين الحق والباطل، والتمسك بكل الفضائل النافعة، (السابع) فيـه تستطيع ن تضبط جسدك وتتحكم فيه من شهواتك فهي ضرورة صحية في جهاد الناسك، (الثامن) وفيه أن تكون متواضع معترفاً بخطاياك، باكياً علي ماضيك، متجدداً في بكاءك باستمرار حتـى تضبط نفسك حتى تصبح وكأنك بلا خطيئة، (التاسع) فيه تستعد بروح حاضرة لاستقبال الفـرح الروحي، فهو علامة التنسك الحقيقي فهو بمثابة الضمان للنفس ورفعة العقـل وتغذيتـه، وفيـه تستطيع أن تجاهد ضد الشيطان ، وتهيئ نفسك للمستقبل السعيد بنجاح توبتك وقوته ا، (العاشـر) فقد تكون فيه مهيأ تماماً لعبور جوهرك أو ذاتك وترتفع إلي الله وبذلك تسمو فوق جانبك الشرير وتنقي روحك التي هي ثمرة ونتاج وعمل الروح القدس فتعود إليها*"

(أنطونيوس الرسالة رقم ١١)

مفهوم الرهبنة عند انطونيوس يحمل الطابع التدريجي للوصول إلى الاتحاد بالله ، رهبنة غنوسية واضحة في التعاليم الروحانية التطبيقية لها ، وتبدو تعاليم أنطونيوس نموذج متطور (تابع) من التعاليم الغنوسية ، وهذا الافتراض قد يبدو واقعي لعدم وجود فكر مسيحي مبكر يستند إليه انطونيوس في أعماله الرهبانية علمه ببعض تعاليم اوريجنيس ، الذي تثبت الدراسات أنه مطبق رائع للروحانيات الغنوسية ولكن في إطار تعديلها وتهذيبها . وملامح الرهبنة الأوريجنية قد تبدو واضحة عند (انطونيوس) وبصفة خاصة مفهوم (الروح القدس) كعامل أساسي في الترقي من طبقة إلى أخرى نحو الله . أيضاً نجد تأثير واضح للأفلاطونية الحديثة والمانوية ، وهي عقائد تركت آثرها في التكوين العقائدي في مصر وبصفة خاصة الشق التطبيقي للعقيدة المسيحية .

من هنا، ومن خلال المقارنة السابقة يمكن افتراض أن حركة الرهبنة لا تزال مدرجة ضمن التعاليم الغنوسية المبكرة ، بل وارتبطت بها تماماً، وعلى الرغم من الرفض الدائم من جانب العلماء والمؤرخين المسيحيين لهذا الفرض ، فإنهم لا يسعون نحو إثبات مصدر الروحانيات الرهبانية في العقيدة المسيحية لا في أناجيل التلاميذ أو في عمال الرسل . وبالتالي فإن مسيحية ما بعد القيامة قد شكلت مفهوم تطبيقي لممارسة المسيحية في ظل الظروف الصعبة للدعوة المبكرة من جانب الرومان واليهود . وأدت الفلسفة دوراً خطيراً في تحديد تلك الممارسات فيمكن القول بان الفكر الرهباني فكر فلسفي- ديني ، وليس ديني- فلسفي حسب وجهات النظر الأخرى . ولكن ليست تلك المقارنة هي الدليل الوحيد لدينا لإثبات غنوسية الرهبنة بل أن الأدلة التاريخية والمصادر قد تزيد من تأكيد هذا الاقتراح.

في البداية يجب مناقشة أمر هام ورد عند (*فيلون*) ونقله (*يوسابيوس*) عن فئة (المتضرعين والأطباء) غرب الأسكندرية . وذلك لأنها من أوائل الحركات الرهبانية القائمة على الفكريين الفلسفي والديني ، وهي حركة واكبت ظهور مسيحية ما بعد القيامة ، وواكبت ظهور الفكر الغنوسي في الإسكندرية على يد (*كرينثوس*) اليهودي السكندري في حوالي (٥٠-٧٠م) . في وصف (*فيلون*) لهؤلاء المتضرعين من اليهود في كتابه (De Vita Contemplativa) ونقلها(يوسابيوس) دون مبرر مقنع منه سوى أنه أرد إقناعنا أنهم (يهود رهبان مسيحيين) . التركيبة قد تبدو غريبة ولكنها مقبولة من وجهة نظر

ظهرت فئة من اليهود دارسة للفكر الفلسفي في توضيح أن بظهور المسيح (يوسابيوس) واعترفت بالمسيح ، وأصبحت رافضة للناموس اليهودي ، ورغبت في الاستقلال بعيداً من أجل ممارسة دينيه جديدة . (يوسابيوس) كان كارهاً لليهود و كارهاً لحالة الاندماج المسيحي اليهودي المبكرة ، فقد أراد ان يفصل المسيحية عن اليهودية ، مستخدما تلك الفئة الرهبانية في غرب الإسكندرية ، ولكنه لم يفسر لنا من أين جاءت لهم تلك التعليم ، هل هي تعاليم رسوليه مسيحية ؟ أوهى حالة من المزج الفلسفي الديني الحادث في مدرسة الإسكندرية . بالإضافة إلى أنه عندما بدأ في تدوين كتابه (تاريخ الكنيسة) كانت حركة الرهبنة منتشرة ولها ثقل تاريخي وعقائدي هام في المسيحية المعاصرة له ، وبالتالي فإنه من المحتمل أن تكون لديه رغبة في توضيح أصولها المسيحية بعيداً عن اليهودية أو الغنوسية ، وهو الأمر الذي جعله يستند لوصف فيلون عن تلك الفئة ، ويستعين منه ما يتفق مع ميوله وأهدافه .

عموما (يوسابيوس) يؤكد من خلال حديثه عنهم نقلاً من فيلون *" أن هذا الجنس يرتكز في مصر بنوع أخص، في كل مديرياتها، ولا سيم نواحي الإسكندرية "* (Eusebius.11.17.7.) (فيلون) (Philo.V.C.35.44) هنا يحدد لنا انتشار هذه الفئة في مصر ، وربما كانت هناك أخبار قد وصلت إليه وهو قاطن في الإسكندرية عن انتشار هذا الجنس في كافة المديريات المصرية ، التي كان عددها آنذاك ٢٦ مديرية ، ولكنه أختص فقط بوصف جماعة الإسكندرية لقربها منها . فهو يحدد موقعهم على تل يشرف على بحيرة مريوط .

ليس لدينا معلومات عن وجود فئات بهذا الوصف منتشرة في المديريات المصرية، وهل يقصد بها فيلون (جنس اليهود) أم مقصده (جماعات متضرعة منهم) . عموماً استند (يوسابيوس) إلى وصف (فيلون) لهم بأنه وصف يتشابه مع حالة الزهد والتقشف والروحانيات الرهبانية على عصره (يوسابيوس) فيقول:

" وأصبح افضل الناس من كل ناحية يهاجرون إلى مستعمرة الأطباء (ولا ندري هل هم يرغبون للشفاء الجسدي أم لشفاء لروحي) ، إلى موقع مناسب جداً يشرف على بحيرة مريوط، فوق تل منخفض ممتاز الموقع بسبب توفر الأمن فيه وجودة مناخه... في كل بيت يوجد مكان مقدس يدعى قدساً وديراً "Ό καλείται σεμνείον και μοναστηριον" وحيث يؤدون أسرر الحياة الدينية في عزله تامة ، وهم لا يدخلون إليه أي شيء ، لا طعام ولا شراب ، ولا أي

...يتصل بحاجيات الجسد ، بل الشرائع فقط وأقوال الأنبياء الحية والترانيم وغيرها مما يساعد على كمال معرفتهم وتقواهم .. وكل الفترة من الصباح إلى المساء هي وقت رياضة لهم ، لأنهم يقرءون الكتب المقدسة ويفسرون فلسفة آبائهم بطريقة رمزية معتبرين الكلمات المكتوبة رموزاً لحقائق خفية أعطيت في صور غامضة ولديهم أيضا كتابات من القدماء مؤسسي جماعتهم الذين تركوا آثاراً كبيرة رمزية وهؤلاء يتخذونهم قدوة لهم ويقلدون مبادئهم"

(Philo.P.475.14-22, 34)

يعلق يوسابيوس على مفهوم تلك الكتب بقوله" ويبدو أن هذه الأمور قد رواها شخص سمعهم يفسرون كتاباتهم المقدسة ، ولكن المرجح جداً أن مؤلفات القدماء - التي يقول أنها عندهم - هي الأناجيل وكتابات الرسل وربما تفسير بعض النبوءات القديمة ، كما تتضمنه الرسالة إلى العبرانيين والكثير من رسائل بولس".

(Eusebius.H.E.11.17.12)

(يوسابيوس) يحاول أن يؤكد دون مصدر أنهم كانوا يعرفون المصادر المسيحية، لكن (فيلون) الذي وصف لنا هؤلاء، قد توفى عام ٥٠ ميلادي ، أي بعد رحيل المسيح بحوالي (٢٠-٢٥عام) ، معنى ذلك أن هؤلاء المتضرعين قد عاصروا على اقل تقدير الفترة ما بين ٣٠-٤٠م ، وحتى تلك الفترة لم تثبت لدينا أن الأناجيل و أعمال الرسل قد جاءت إلى مصر في هذا الوقت المبكر . فأعمال الرسل كتبت في لفترة ما بين (٥٠-٦٠) ، نضيف إلى ذلك أن فيلون لم يشر من بعيد و قريب على أنهم من اتباع المسيح ، أو أن تلك التعاليم منبوذة من الناموس اليهودي ، بل أنه كان معجب بهم لأنهم حققوا مفهوم وتعاليم جديدة في الجمع بين الفلسفة والدين ، وهو المذهب الذي كان أساس علم فيلون في مدرسة الإسكندرية آنذاك .

من هنا نجد ان (يوسابيوس) حول أن يوضح أصول الرهبنة في مصر مسيحية الطابع، ولكن يجب أن نقارن وضع هذه الجماعة مع التعاليم الغنوسية القائمة على نفس المذهب التوفيقي بين الدين والفلسفة ، والتي استخدمت الفلسفة لفك رموز الغموض المسيحي المبكر عقب قيام المسيح . من هنا جاءت محاولة (كرينثوس) الذي يحتمل أيضاً أن يكون أحد زعماء هذه الفئة ، كذلك من قبله (ابللوس) اليهودي الذي يحتمل أيضا أن يكون قد خرج من تلك الفئة التي كانت تمزج بين تعاليم الكتب المقدسة والفلسفة بشكل رمزي ، ولكنهم يختلفون

عن فيلون الذي تعمق في النظريات الفلسفية اليونانية ، بينما قبلوا المسيح أو كانوا يؤمنــون بالمخلص القادم والذي علم به يوحنا المعمدان لهم . فمن الثابت عند الرسول (بولس) أن تعاليم يوحنا المعمدان كانت مستقرة في الإسكندرية ، والتي كان يعلمها هناك ابللوس اليهودي . مــن هنا فإن فيلون قد تحير في وضع أسم لهم ، ربما جاء ذلك لعدم وجود تعريف ديني محدد آنذاك مثل الغنوسية أو المسيحية .

مما يوضح أن الرهبنة قد ارتبطت أولاً بالكيان الفلسفي ، وهو مـــا يميزهـــا بالشـق التطبيقي عند الغنوسيين ، ويمكن ملاحظة ذلك عند هؤلاء المتضرعين من وصف فيلون:

" *فإذا وضعوا الاعتدال كنوع من الأساس في النفس فإنهم يبنون الفضائل الأخرى فوقـــه ، فـلا يتناول أحدهم طعماً أو شراباً قبل غروب الشمس ، لأنهم يعتبرون التفلسف كعمل خليق بـــالنور، أما الاهتمام بحاجيات الجسد فلا يتفق إلا مع الظلام ، لذلك يخصصون النهار للأول ، أم الثـــاني فيخصصون جزءاً قليلاً من الليل .. على أنه يوجد بعض –تتقد فيهم رغبة نحو المعرفة– ينسون أن يأخذوا طعاماً مدة ثلاثة أيام ، وهنالك آخرون يتلذذون بالحكمة ويلتهمونها إلتهاماً، تلك الحكمة المفعمة بالتعاليم بلا حد ، حتى أنهم يحجمون عن الطعام ضعف هذه المـــدة ، وقـــد تعـــودوا أن يتناولوا إلا الكفاف من الطعام بعد ستة أيام* "

يوسابيوس بعد ذلك يؤكد أن تلك الحقائق التي يرويها فيلون تشير بوضوح وبلا نـزاع إلى أبناء شركتنا (المسيحيين) ، ويبدو ذلك هام عند (يوسابيوس) آنذاك لأنه ربما كان هنـــاك من يتشكك في هذا الانتساب ، أو ربما هناك من يقول أن الرهبنة أصـــول غنوســـية فكـــان رد (يوسابيوس) هكذا " *فلتنبذ شكوكه وليقتنع بأمثلة أقوى لا يمكن أن توجد إلا في ديانة المسـيحيين الإنجيلية* ". وبعد قليل يصف بتشديد أكثر وتأكيد " *فهم يفسرون الكتب المقدسة رمزياً بواسـطة استعارات ، لأن كل الناموس يبدو لهؤلاء الناس كأنه مجموعة من الأعضاء الحية التـــي تكـــون الجسم فيها الكلمات المنقولة (الظاهرة) ، وأما المعنى المختبئ والمكتنز في الكلمات فإنـــه يكـــون النفس . هذا المعنى المختبئ قد درسه أولاً وبصفة خاصة هذه الطائفة التي ترى جمال الأفكـــار الفائقة كم في مرآه من الأسماء* " . (Eusebius.11.17.20)

في الحقيقة أن فيلون قد روى تلك القصص بقصد إثبات أن هناك تغيـــير حـــادث فـــي الناموس اليهودي ، ولم يشر إلى هذا التغيير، بل حاول أن يثبت أنه نحو المحافظة على التقليد

اليهودية بالعلم الجديد والفلسفة والمعرفة . بينما يوسابيوس حاول أن يجردهم من يهوديتهم ونلموسهم وأن يستقطب هذا الحدث لخدمة الأصول المسيحية في الإسكندرية آنذاك . لكننا نجد أنها تعاليم رهبانية واضحة وإن كنا لا نعلم عنها الكثير أو عن تطورها أو اندماجها مع أفكار أخرى ، ولكنها يهودية وبالتالي مسألة ارتبطها بالفكر الغنوسي الذي تخصص في نفس التعاليم الرهبانية بعد ذلك ، يميل إلى أنها تعاليم أصولية للفكر الغنوسي الذي يقترح أنه خرج عنها في مصر ثم حدث بداخله نوعاً من التطوير بعد ذلك . عموماً لا نستطيع أن نقف على أرض ثابتة في إثبات ذلك سوى ربط الأحداث وتفنيد المعلومات المتاحة لتحقيق رؤية تاريخية محددة لظهور الفكر الرهباني في مصر وانه ليس بالضرورة أن يكون مرتبطاً بالمسيحية أو مفهوم تطويرها في مصر.

ثانيا: الرهبنة والعقيدة الغنوسية في القرنيين الثاني والثالث الميلاديين

هكذا يتضح لنا بوادر ظهور مفهوم الرهبنة في مصر، في الإسكندرية وعلى بحيرة مريوط . هذا التطور يؤكد لنا اختلاط المسيحية بالنظم الفلسفية اختلاطا لا محال له فيه ، وان النظرية التي وضعها لنا (كيرينثوس) في تلك الفترة تقريباً (حوالي النصف الأول من القرن الأول الميلادي) ، كانت ذات شقين ، *الأول:* الإيمان بالنظرية ، *والثاني:* التطبيق الذي يحقق النظرية ، وهو ما يمكن أن نتلمسه في فئة (المتضرعين) غرب الإسكندرية . بالتالي فإن التطور الحادث بعد ذلك في النظرية الغنوسية علي عهد (كربوكراتس وباسيليدس وفالنتينيوس) سوف يقابله دون شك تطور في الفكر الرهباني كجزء تطبيقي هام لتحقيق تكامل النظرية .

الدلائل تؤكد أن الرهبنة الغنوسية كيان اجتماعي قائم بالفعل في مصر، فالمعلومات المحددة التي أوضحها لنا (ابيفانس) في وصفه لجماعات رهبانية منتشرة في الدلتا ووادي النيل ، تعتبر معاقل للفكر الغنوسي الرهباني . فقد استطاع (ابيفانس) أن يفرق بين جماعات تدين بتعاليم (باسيليدس) وأخري تدين بتعاليم (فالنتينيوس) فقد قال عن جامعات باسيليدس:

"إن جماعات (باسيليدس) منتشرة في مصر في المناطق المحصورة بين مدينة بروسبيتس (جزيرة غرب الدلتا بين فرعي النيل الكانوبي-السمنودي) ومدينة أتريب (طرنه حاليا غرب الدلتا)، كذلك في المنطقة المحصورة بين سايس ومدينة الإسكندرية".

(Epiph. Parar.24.1)

تبدو جماعات باسيليدس الرهبانية قد تركزت في وسط وغرب الدلتا جنوب الإسكندرية ، وهي النواة التي أنبتت في تلك المنطقة فلول رهبانية عديدة منذ النصف الثاني

من القرن الثالث الميلادي ، في تلك المنطقة نشأ النظام الرهباني في مناطق شـــهيت ونيتريـــا وكاليا ووادي النطرون .

(ابيفانس) في موقع آخر يحدد مواقع جغرافيـــة لجماعـــات الغنوســـي (فـــالنتينيوس) فيقول:

• *أن المدينة التي ينتشر فيها اتباع (فالنتينيوس) هي كثيرة منها فـــي أتريـــب (طرنـــه) وبروسوبيتس ، وارسينوي ، وطيبة ، بالإضافة إلي الجماعات القريبة مـــن الإســـكندرية ناحيـــة الساحل.* (Epiph.op.cit.31.2)

يبدو إن (ابيفانس) قد أختلط عليه الأمر في منطقتي (أتريب وبروسبيتس) في نســـبهما للجماعتين ولكنه أختص بعض المدن الأخرى في الدلتا ومصر الوسطي والعليا والإســـكندرية. عموماً فإن ظهور دليل علي وجود جماعات رهبانية غنوسية في مصر خلال نهاية القرن الثاني وبداية الثالث الميلادي ، يؤكد أن هناك قاعدة تطبيقية لعلم الروحانيات الرهبانية قبـــل ظـــهور تعاليم (اوريجنيس) ، وبالتالي فإن ظهور الطائفة الرهبانية المعروفة (بالأوريجنية) كـــان أمـــر طبيعياً للمحافظة علي تعاليم معلمهم ، وقد انتشرت حتى القرن الخامس الميلادي فـــي منـــاطق عديدة من الدلتا والصعيد . ولكن ليس لدينا معلومات عن المرحلة الانتقالية بيـــن الجماعـــات الغنوسية والجماعات الأوريجنية ، وهل حدث اندماج بينهما أو تطور أو استقلا كل منهما فـــي طريق مختلف عن الآخر؟ الإجابة غامضة ، ويبدو أن هناك اتجاه من جانب العديد من العلمـــاء علي أن تعاليم (اوريجنيس) قد ساعدت علي ظهور هؤلاء الرهبان بفكرهم علي الساحة الدينيـــة كحركة معارضة ضد الكنيسة ، بينما يبدو أن الجماعات الغنوسية كانت لا تزال تعيش منعزلـــة بعيداً عن التطورات الحادثة وعنصر المعارضة ، وبالتالي ليس لدينا معلومات عنهم . هـــؤلاء الرهبان كانوا القاعدة التي انطلق منها (انطونيوس وبولا ومكاريوس) في تأســـيس جماعـــات رهبانية قوية ، وعدلها وغير منهجها (باخوميوس) ، وحاول أن يعيدها إلي اصلها (شنودة) في تحديد الزهد والتقشف الصارم ، ومن هنا تكتمل مراحل النمو والتطور لحركـــة الرهبنـــة فـــي مصر.

التأكيد علي علاقة الأوريجنية بالكنيسة ، قد يبدو أكثر إيضاحا وإقناعا منـــذ النصـــف الثاني من القرن الثالث الميلادي ، فقد كانت تلك العلاقة نسبية ، فأساقفة كنيســـة الإســـكندرية

الراغبين في كسب ود هؤلاء الرهبان ، كانوا ذو حنكة سياسية يسعون نحو اكتساب عطف الرهبان لاعتقادهم في قوة تأثيرهم علي الشعب ، وكانوا للوصول إلي ذلك ، عليهم في الاعتقاد في تعاليم (اوريجنيس) فمن يوافق عليها يقف الرهبان في صفه مثل اثناسيوس وديونسيوس، ومن يخالف ذلك يقف الرهبان ضده مثل ما حدث مع البطريرك (ثاوفيلوس) في نهاية القرن الرابع الميلادي ، حينما رفض تعاليم (اوريجنيس) وأصر علي خضوع الرهبان لسلطة الكنيسة وحدث انشقاق كبير بينهم آنذاك . هكذا كان التطور الطبيعي لحركة الرهبنة مصاحباً لتطور حركة التعاليم الدينية عند الرواد والمعلمين المسيحيين في الإسكندرية ، منذ عهد (كرنيثوس وحتى اوريجنيس) ، وهنا يكتفي العلماء بتعاليم الأخير الموحية لفكرة الرهبنة ، حتى إن تاريخ بداية هذه الحركة بصورتها الصحيحة عند (انطونيوس) واكب ظهور وتعاليم جماعات الأوريجنية في النصف الثاني من القرن الثالث الميلادي . ولكن معلومات (ابيفانس) عن جماعات باسيليدس وفالنتينيوس ، قد واكبت ما عثر عليه في (نجع حمادي) ، فإنجيل *(شيث الكبير)* يصف هؤلاء الجماعات بقوله:

"بعد أن خرجنا من ديارنا وهبطنا إلي هذا العالم جئنا لنكون أجسادا في العالم، وكانوا يكرهوننا ويضطهدوننا"

أن ارتباط مفهوم الكراهية هنا مع الاضطهاد ، قد يكون مختص بالكنيسة ، فالكراهية جعلتهم ينظرون إلي التقاليد الكنسية وكأنها: *" الذين يعتقدون في التمجيد باسم المسيح، هؤلاء هم الذين يفتخرون بجهلهم ولا يعلمون من هم "* تلك المقدمة في إنجيل *(شيث الكبير)* كان يليها الطقوس والنصائح الرهبانية المؤكدة أنها لجماعة تنتشر حولها مجموعة من الأديرة في مصر الوسطي والعليا . بل أن بعضهم كانت لديه أعين داخل الكنيسة أيضاً. نفس تلك الوثائق البردية ونفس المفهوم نجده في *(إنجيل الحق)* المنسوب لتعاليم الغنوسي (فالنتينيوس) ، والذي حدد فيه الشق التطبيقي للزهد والتنسك والتقشف الصارم ، ويعتقد انه كان السبيل للعديد من الجماعات الرهبانية التي ظهرت في القرن الرابع والخامس الميلاديين . هذا المفهوم حول تعاليم (فالنتينيوس) ، كأصل رهباني واضح ، لم تؤكدها لنا برديات نجع حمادي فقط ، بل أكدها دون قصد (ابرياتوس) في وصفه لروحانية اتباع فالنتينيوس وانتشارهم كجماعات روحانية الطابع في مصر، وانهم يملكون قدرة هائلة في الإقناع بالتعاليم المسيحية.

(Iren. Op.cit.1.1.3; II.3-5; IV.5;6) . كذلك أكدها (ترتليانوس) في تقييم اتباع الغنوصيين بأنهم اكثر روحانية من الرواد ، (Tertull.Ad.Valent.5-4) وهي مصادر واكبت فترة انتشارهم حوالي منتصف القرن الثالث الميلادي .

أن الانعزال بعيداً عن التقاليد الكنسية كموقف معارض لها وضعه (اوريجنيس) ، أكد على أن تلك الحياة الجديدة لا يمكنها أن تنمو إلا بعيداً عن الأوساط الكنسية ، وما عليهم إلا أن يتركوها ويذهبوا كأفراد إلي الصحراء أو أطراف المدن ليحبوا فيها حياة القداسة في انتظار روحاني للمخلص . هنا يذهب (Duchesne) في محاولة لتجميل هذا الموقف في عبارة يقول فيها: *"انهم لم يعلنوا إنكارهم للكنيسة ، ولكنهم بعلمهم هذا أدانوها أو حصاروها ، حتى كان الراهب يعتبر ناقداً حياً للمجتمع الكنسي"*

المقارنة هنا جاءت لتوضح مفهوم الرهبنة التي شاركت الكنيسة في الأعمال الكنسية، وهو ما يتفق مع التقاليد الباخومية الدنيوية أكثر منها الروحانية ، وهو النظام الذي تم قبوله في المجتمع الغربي دون الأنظمة الأخرى . فنجد الأنبا انطونيوس الذي كان معتزلاً تماماً الحياة الكنسية رافضاً لها ، يقول بعد شرح كبير عن حياته المنعزلة وزهده وتقشفه الشديدين: *"أن الكتب المقدسة كافية للتعاليم"* (Athnas.V.A.16) كأنه يعترف بأن الكنيسة آنذاك قد فشلت في إشباع حاجاته الروحانية ، وهو نفس الأمر الذي حققه اوريجنيس قبل أن يكون أسقفا ، تلك هي الحياة الروحية خارج تقاليد السلطة الكنسية .

ثالثا: جغرافية الحركة الرهبانية في مصر

نجد إن مفهوم تحديد النزوح الرهباني عن (اوريجنيس) هو كراهية الكنيسة ، وهـو يتفق مع الآراء التي دفعت جماعة (شيث الكبير) في الخروج ، ولكن من خلال رسائل الأسقف ديونسيوس التي سجلها لنا يوسابيوس ، نجد سبباً آخر لهذا النزوح ، وهو الاضطهاد السياسي ضد المسيحيين في عهد الإمبراطور (ديكيوس) . وعلي الرغم من تباين السـببين ، إلا انـهما يتفقان معاً في حالة رفض للحياة المدنية والسياسية ، والهروب إلي الصحراء من أجل تحقيـق استقلال ذاتي ، سواء كان من الناحية الدينية الروحية أو من الناحية الاجتماعية والسياسـية . هذا المفهوم عندما نطبقه جغرافيا ، وباستخدام معلومات (ابيفانس) وموقع اكتشاف أوراق نجع حمادي ، وبعض المصادر الأثرية الأخرى ، يمكن أن نرصد جغرافية رهبانية في مصر خـلال القرون الثالث والرابع والخامس الميلادي .

يقول يوسابيوس نقلاً عن الأسقف ديونسيوس:

"علي أنني سأذكر حادثة واحدة من باب التمثيل، فإن (كرمون) كان متقدماً جداً في السن ، كان أسقفا لمدينة تدعي نيلوس (جزيرة بالنيل جنوب منف جهة الشرق) هذا هرب مع زوجته إلي جبل العرب ولم يعودوا ، رغم إن الأخوة جدوا في البحث عنهما فأنهم لم يجدوهما ولا وجدوا جثتهما".

(Euseb.VI.42.3)

مسألة نزوح المسيحيون من الوادي إلي أطرافه الصحراوية شرقاً وغرباً ، عندما نريد أن نقيمها من خلال الوثائق البردية والنصوص التاريخية ، قد تبدو صعبة للغاية ، لأننا نفتقـد للمعلومات المعاصرة وقت النزوح . لذلك فإن نص (ديونسيوس) لم يعبر عـن غايـة نـزوح كرمون وزوجته من الوادي شرقاً نحو الصحراء الشرقية المعروفة بجبل العـرب ، ومـا هـو مصيرهما ، وكذلك لم يقدم لنا (ديونسيوس) أية معلومات توضح وجود جماعات رهبانية فـي

مصر آنذاك ، وان كان تصنيف (ابيفانس) عـــن الجماعـات الغنوسـية قـد يكـون معـاصر لديونسيوس الذي يحتمل أن يكون ملم بهم في تلك الفترة.

مـن ناحيـة أخـري ، نجـد إن أوراق نجـع حمـادي اكتشـفت فـي مدينـة (كينوبوسكيون) Kenaboskion وهي قرية صغيرة تعرف باسم (الصياد) حالياً تقـع علـي الضفة الشرقية لنهر النيل أمام مدينة نجع حمادي . في هذا الموقع الذي يتجه شرقاً عثر علـي الوثائق الرهبانية القبطية التي احتار العلماء في تحديد تأريخ محدد لها ، وان اتفقوا أنها علـي أية حال من الأحوال لا تقل عن منتصف القرن الثالث الميلادي . يعتبر هذا الموقـع متوسـطاً لكافة المناطق الرهبانية التي قامت من حوله شمالاً وجنوباً وشرقاً وغرباً . فإن الاتجاه الحديث نحو اعتباره نواه للرهبنة في إقليمي مصر الوسطي والعليا يمكن تأكيده حالياً ، فـإلى الشـمال منه نجد مناطق رهبانية في مدينة (انتينوبولس) Antinopolis (الشيخ عبادة) وفيها عـثر علي رهبنة مبكرة في مقابر المدينة الخارجية على حدودهـا الصحراويـة ، تضـم جماعـات مسيحية متواضعة تعود إلي الفترة ما بين نهاية القرن الثاني وحتى منتصـف القـرن الثـالث الميلادي . *(جايت)* اكتشفت تلك المقابر ، أشار إلى غنوسية واضحة ولا سيما في طريق الـدفن وكذلك الأماكن المقامة فوق المقبرة من حجرات للعبادة وللطقوس الجنائزية التي تمـتزج بيـن العقيدة المصرية والمسيحية الغنوسية . *(سكوت)* يرجح إنها نموذج مبكر للرهبنة المقامة لفئـة غنوسية مبكرة خرجت من تلك المدينة بحثاً عن الروحانيات داخل المقابر ، والتي مثلت لديـهم في طقوسها الدينية الجنائزية عنصر العيش مع العالم الأخر ، وبالتالي امتزجت مـع التعـاليم السرية الغنوسية وصار فكر ديني واحد . إلي الشمال من تلك المدينة ناحية الشرق نجد موقـع عرف بأسم (بيسبير) Pisper انتشرت به حركة رهبانية بعد إن عاش فيه الراهب (انطونيوس) فترة زهده الأولي .

إلي الجنوب من هذا المركز (كينوبوسكيون) تقع مدن قفط Coptas و(ليتوبولـس) Latopolis (أسنا حالياً) ، وهي مواقع علي أطرافها الصحراويـة ظـهرت مجموعـة مـن الأديرة ، فضلا عن انتمائها إلي الأقاليم الطيبي الذي أشار عنه (ابيفانس) بأنه كان معقل مـن معاقل الغنوسية عند (فالنتينيوس) في مصر العليا . في *طيبة* لدينا أمثلة عديدة عن حالة مـزج غريبة بين المعابد المصرية القديمة في البر الغربي بصفة خاصة وبعـض المقـابر، بـالعقيدة

حالياً في طريقها لنشر دراسة أثرية متكاملة عن علاقة المعبد المصري المسيحية الغنوسية . *(والأديرة)*. ولعل النماذج الأثرية في دير المدينة أو أمام معبد هابو ، أو بجوار الدير البحري ، أو في بعض المقابر الفرعونية ، أو أمام معبد (دندرة) ، جميعها أدلة تؤكد علي تعايش سلمي مقبول بين العقيدة المصرية والمسيحية آنذاك ، ولعل الآثار المسيحية في تلك المعابد من قلايات وكنائس مبنية ، قد يؤكد تلك العلاقة ، وهو الأمر الذي عبرت عنه أنماط فنية وأثرية عديدة في الأقاليم المصرية .

في مدينة (كينوبوسيكون) ولد (باخوميوس) عام ٢٩٠م ، وبدأ حركته الرهبانية من هناك في مدينة ليتوبولس (أسنا حاليا) ، واعتكف في طابنا Ταπενα على الجهة الشرقية الجنوبية من حدود قرية (الصياد) شمال مدينة طيبة . نجد أن مدينة طابنا (طابنيسيس في اللغة القبطية) تابعة لدندرة ، وقد جاء ذكرها في بعض أوراق نجع حمادي كمركز من مراكز الرهبنة الغنوسية ، بعض العلماء حاولوا أن يجدوا علاقة بين أديرة باخوميوس وأوراق نجع حمادي، ولكن إلى الآن لم يقفوا على أرض ثابتة بشان تحرك تلك الوريقات وانتشارها الجغرافي ، ولكن الثابت أنه في حالات التمرد - التي كانت تحدث في الأديرة الباخومية بشان السلطة بعد موت باخوميوس- ربما كان يؤدي الأمر إلى خروج البعض أو دخول البعض ، فحدثت على أثر ذلك الاختلاط بين تلك الأوراق وتلك الأديرة الأمر الذي جعل اسمها يتردد فى أوراق نجع حمادى.

نفس تلك العلاقة اتجهت نحو مكان أديرة الراهب شنودة في جبل الطير (تل أتريب) غرب سوهاج حالياً ، في هذا الموقع أنشئ شنودة أديرته (المعروفة بالأبيض و الأحمر) في القرن الخامس الميلادي ، ويبدو أنه كان متشدد معهم في الاختلاط بالأديرة المحيطة به لطمعه بطمعهم الزائف ، أو لكونه رافض التطوير الدنيوي الذي وصلت إليه حالة الرهبنة في الأديرة الباخومية .

جاء في تقسيم (ابيفانس) مدينة (ارسينوي) في إقليم الفيوم ، كمعقل من معاقل الغنوسية الفالنتينية ، تلك المدينة انتشرت بها (المانوية) طبقاً للنصوص التي عثر عليها هناك، بالإضافة إلى قربها من مدينة (هيروقليوبولس) Herocleopolis ، والتي بها قرية (الكوما) Κωμή التي ولد بها الأنبا (انطونيوس) عام ٢١٥ م. تقريباً ، وكان يذهب إلى ارسينوى، ويحتمل أنه تلقى أولى تعاليمه الرهبانية هناك ، فلم تكن الأديرة معروفة وقتئذ ، بل

كان هناك مجموعة من الأتقياء الهائمون بالروحانيات وحب العزلة يجتهدون بكل طاقتهم في الانفراد عن العالم والابتعاد عن البشر، ويحتمل أن يكون انطونيوس قد اتصل بهؤلاء ليتعلم منهم الفضائل والقسوة بالجسد والذات لنقاء الروح ، فخرج إلى مقبرة ناحية (الميمون) وهي بلدة منطرفة حالياً من إقليم بني سويف (بها حالياً دير باسم انطونيوس) . كذلك وعلى حدود تلك المدينة (ارسينوى) جنوباً ، تقع مدينة (أوكسيرينخوس) البهنسا حالياً ، والتي عثر بها على العديد من البرديات والنصوص الغنوسية والمانوية والمسيحية الرهبانية ، تؤكد أن على أطراف هذه المدينة ظهرت بوادر رهبانية غنوسية الطابع في منطقة مصر الوسطى عموماً ، فضلاً على القيمة الفنية التي عبرت عنها مجموعة من المنحوتات الهامة في تاريخ مصر الفني ، محفوظة حالياً في المتحف القبطي ، تمزج بين العناصر الفنية اليونانية (الوثنية) والمسيحية ، معظم تلك القطع عثر عليها في هياكل كنسية في المدينة ، وهي تجسد لنا مرحلة انتقال فني هام آنذاك .

مما لا شك فيه، أن مسيحية مصر الوسطى والعليا ، قد خضعت في بعض فترات نشاطها الديني لمدينة (ليكوبولس) بالقرب من أسيوط حالياً ، ويبدو أنها كانت تضم تيار كنسي مناهض ومعارض لكنيسة الإسكندرية ومنافس لها في السيطرة على ابروشيات مصر العليا والوسطى ، التاريخ المحتمل لبداية تلك النزعة السلطوية لكنيسة (ليكوبولس) بدأ في منتصف القرن الثالث الميلادي ، منذ موقف أسقفها (الكسندر) من العقيدة المانوية ، ثم اختلاط عقائد مختلفة فوق أرضها كالغنوسية والمانوية والأفلاطونية الحديثة التي نشأت هناك ، فتكونت لدى تلك المدينة مقومات السلطة الدينية والفلسفية ، فعندما خرج (ميليتوس) وطائفته الميليتين لغزو ربوع مصر ، لم يكن هذا الخروج مفاجئ بل كان مبنياً على أرضية ثابتة وراسخة آنذاك. على الرغم من ذلك ، فإن هذه المدينة تكاد تكون مجهولة في العديد من المصادر المسيحية والقبطية بعد القرن الرابع الميلادي . حتى أن دور حركة الرهبنة فيها ، لم يذكر إلا مع أول راهب يخرج منها ويدعى (يوحنا النجار) أو يوحنا الأسيوطي الذي ولد في عام ٣٠٤م وخرج إلى جبل ليكوبولس عام ٣٣٠م وتوفى عام ٣٩٤م ، ويحتمل أن تكون هناك تجارب من قبله أو بعده تميزت بفكر مغاير للكنيسة أو الرهبان تلك المنطقة ، الأمر الذي أدى إلى عدم ذكرهم تاريخياً.

جاء في تقسيم (ابيفانس) عن الجماعات الرهبانية الباسيليدية والفالنتينية القائمة في غرب ووسط الدلتا ، وبصفة خاصة في الجزء الغربي منها والمحصور بين الفرع الكانوبي والصحراء الغربية والحدود الجنوبية لبحيرة مريوط . أولى تلك المراكز إلى الجنوب قليلاً كانت مدينة (أتريب) طرنه حاليا ، انتشرت على أطرافها جماعات غنوسية منذ القرن الثالث الميلادي ، الشواهد الأثرية هنا يمكن أن تدعم مقولة (إبيفانس) ، فقد نلاحظ وجود طفرة فنية جديدة في تلك المدينة ، فيمكن القول بأن شواهد قبور مدينة (كوم أبوبللو) التي تعبر عن نموذج ديني نادر وخاص بمجتمع روحاني إلى حد ما منذ نهاية القرن الثاني الميلادي تقريباً، تؤكد أن هناك فكر جديد غير من مفاهيم وذوق المجتمع في تلك المنطقة. فالشواهد تجمع بين المؤثرات المصرية القديمة وكذلك الرؤية الفنية الهللينستية ، وأسلوب الروحانيات في الفن والمتمثل في وقفة المتوفى المتضرع القدم من العالم الدنيوي إلى العالم الآخر، باستخدام رموز مصرية قديمة جنائزية الطابع مثل انوبيس وحورس والمائدة المقدسة وأواني الخمر المقدس. جميعها رموز استخدمت خلال مرحلة الانتقال بين الفن الوثني والمسيحي ، كحالة من الاندماج والاختلاط حدثتها الأفكار الغنوسية وهيأت مفهوم قبولها في الفن المصري آنذاك .

أيضا في غرب الدلتا، أشار (ابيفانس) إلى مدينة (بروسبيتس) وهي من المدن المجهولة تاريخياً وأثرياً حتى الآن ، يحتمل حسب قول هيرودوت: *"أن بروسبيتس جزيرة تقع غرب الدلتا بين الفرع الكانوبي والسمنودي ، ويحتمل أنها موقع نزول الجنود الإغريق في عهد الدولة الحديثة ، وبه استيطان إغريقي"* ***(يحتمل أنه خلال القرنين السادس والخامس قبل الميلاد)*** **(Herod.11.41.156.)**

احتمالات (هيرودوت) تجعل هذه المدينة قريبة من موقع كوم جعيف (نقراطيس القديمة) ، وهي تطل على مناطق نائية وأطراف صحراوية في اتجاه وادي النطرون ، نلاحظ أن موقع المدينة كان على امتداد منطقة رهبانية متطورة عرفت باسم (كاليا) اكتشف فيه مجموعات رهبانية من القرن الرابع وحتى القرن السابع الميلادي . وإلى الغرب قليلاً نجد (الأسقيط) Scetis أو وادي النطرون ، والذي شهد حركات انفرادية رهبانية منذ عهد الأنبا مكاريوس الكبير الذي ولد عام ٣٠١م ورحل من الصعيد مروراً بالفيوم ومنها إلى الصحراء الغربية حتى الأسقيط وأنشئ أديرة هناك ، وتوالت الأديرة بعد ذلك في تلك المنطقة العامر بها حتى الآن .

أن مفهوم خروج هؤلاء الرهبان من المدن إلى أطراف الصحراء رافضين حياة المتعة والملذات كان له قيمة اجتماعية دينية كبيرة آنذاك ، فزاد إقبال الناس عليهم وحولهم وازدادت كبيرة ، وتحولت مدن بأكملها إلى حياة رهبانية في القرن الخامس الميلادي . تميزت تلك كبيرة بالصدق في تعاليم وتأدية المسيحية في مصر ، فيمكن القول بأن المصريون كانوا ينظرون إلى الرهبان بأنهم أصحاب التقوى والديانة الصحيحة النقية بعيداً عن التدخلات السياسية والدنيوية التي تبعد أصحبها عن التعمق الديني .

تلك الرؤية الجغرافية خاصة بتعريف مدى انتشار وتأصل واندماج الفكر الغنوسي بالمسيحية في تكوين هيكل رهباني في مصر ، سوف يكون له شأن كبير في المحافظة على تقاليد المسيحية المحلية في أشد الأزمات المذهبية في القرنين الرابع والخامس الميلادي . وهو الأمر الذي يؤكد أن الرهبنة كيان فلسفي ديني خضع بكل المقاييس لظروف المجتمع وحركة التطور الديني المتعايشة معه والنابعة منه .

رابعاً: التقنين الرهباني في مصر (الأصل والتعديل)

لم يكن القديس (انطونيوس) أول الرهبان ، فهناك أمثلة عديدة قبله ، ولكنها للأسف لم تسجل ، مثل حالة (كرمون) الذي أشار إلية (ديونسيوس) . لا ندري لماذا لم تسجل تلك الحالات ، وهل هي تتبع مفهوم الرهبنة الغنوسية ؟ هذا الافتراض جاء من المقارنة التي حاول بعض العلماء فرضها ، بأن في مصر نوعان من الرهبنة، الرهبنة الغنوسية والرهبنة المسيحية .

في الحقيقة ، ليس لدينا آية وثائق تثبت أن هناك انفصالاً واضحاً بين مفهوم الرهبنة التي تؤدي أدوارا في الغنوسية تختلف عن أدوارها في المسيحية الحقيقية . هذا الاختلاف غير معروف على وجه الدقة حتى الآن ، وقد جرت العادة عند بعض علماء الفكر المسيحي التعريف بسطحية الفكر الغنوسي المنتشر في مصر ، بأنه الزهد الذي يؤمن بان المادة شر ، والجسد البشري شر، لذلك حرموا الجسد و أوقعوا به عقوبات قاسية وكأنه عدو لهم . أما الزهد المسيحي فقد عامل الجسد بحكمة وترفع عن اللذات الجسدية فقط ، مع اعتبار أن الجسد مقدساً لأنه خليقة الله .

هذه المقارنة تفتقد للأدلة المادية التي تؤكد لنا من أين جاءوا بهذا التحديد ، وهل هناك نماذج تطبيقية فعلاً عرفت عن الزهد الغنوسي ، فما هي وأين وجدت ؟ وما هي العقوبات القاسية الموجودة فيها والتي تختلف عن عقوبة (اوريجنيس) مثلاً عندما أقدم على خصي نفسه ، أو انطونيوس وتقشفه الجسدي الشديد ، و(مكاريوس) الذي عرض جسده للبعوض حتى تم تشويهه لمدة سبعة أيام . أليس هذا عقاباً صارماً للجسد . أن الأمثلة المبكرة في قصة (بفنونيوس) (وبولا) تؤكد على احتقار الجسد والتقشف الصارم والبعد عن اللذات الشهوانية .

ثم هناك تدعيم آخر في تحولات (شنودة) الرهبانية عن تعاليم (باخوميوس) معلمه ، والتي كانت تختص بالرهبنة المشتركة لأنها تنم عن ترف دنيوي ، واتبع شنودة رهبنة انطونيوس التي تنم عن تقشف صارم وعذاب للجسد بصورة منفردة مع اتباعه .

هذا يعني أن الزهد والرهبنة والخروج للعزلة وتعذيب الجسد أنماط لم تكن يوماً مطلباً مسيحياً في العقيدة الإنجيلية كما جاءت عند التلاميذ الاثنى عشر أو السبعين . فالمصادر الإنجيلية تؤكد أن المسيح كان طبيعياً في حياته ، (متى) على سبيل المثال يصفه على لسان يوحنا المعمدان) قائلاً (أن المسيح كان يأكل ويشرب حتى قيل عنه أنه أكول وشريب للخمر) كذلك في شرحه لحالة الخصيان ، لم يأمر المسيح تلاميذه وأتباعه بالبعد عن النساء بالخصيان (مثل حالة اوريجنيس) بل حدد أن هذا الأمر يكون أفضل وليس هو الأوحد (متى ١٩:١١ -١٢) . أيضاً القديس (بولس) في أعمال الرسل وفي رسالته الأولى لكورنثوس (الآية ٧) يقول(ان المتزوجين يمكن أن يمتنعوا عن الممارسات الزوجية بشرط أن يكونوا على وفق إلى حين لكي يتفرغوا للصلاة) (بولس) هنا لا يمنع الزوج لأنه قائم بالفعل عند اغلب المسيحيين ، بل جعله أمر لا يغني عن الصلاة . بل أنه عبر عن رأيه الذي أتخذ كقاعدة بعد ذلك في عدم الزواج وأثار العديد من المشاكل عند رجال الكنيسة ، بقوله (حسن أن يكون الناس مثلي) أي غير متزوجين .

معنى ذلك أن حياة التنسك لم تكن فرضاً في تعاليم التلاميذ والرسل ، ولم ينادي بها يوحنا في إنجيليه ، بل هي تندرج فقط تحت مفهوم الأخلاق (كل شيء طاهر للطاهرين) ، هذا المفهوم يمكن تطبيقه على موقف رفض الكنيسة لحالة (اوريجنيس) عقب خصيه لنفسه ، فإن اوريجنيس قد خاض هذا الفكر المثالي الغنوسي- المسيحي ، مما جعله يحلق في مكانة تسمو عن مكانة رجال الكنيسة ، وبالتالي هز بشدة سلطانهم ، وكان رفضهم نابع من ألا تكون معادلة (اوريجنيس) قاعدة عامة بعد ذلك . فمن الثابت لدينا أن أساقفة الإسكندرية ربما حتى القرن السادس الميلادي ، كان أغلبيتهم متزوجين ولديهم أطفال ، ويمكن أن نقيس على ذلك بعض أبروشيات مصر الوسطى والعليا.

ان التحرك نحو تلك الرؤية الجديدة من الرفض النفسي(السيكولوجي) الخاضع لظروف ومتغيرات كثيرة حدثت منذ دخول الرومان مصر- من نمو فلسفي ديني يخدم ويواكب

الأزمات المختلفة السياسية والاجتماعية والاقتصادية، فهي محاولات جادة للتخلص من الفقر والذل العام واليأس وحب السيطرة على النفس في حرية العبادة- أدى هذا إلى ظهور تيار الرهبنة الذي جسد مفاهيم فكرية ودينية مواكبة لظروف المجتمع المصري ، نموذج صارخ ورافض للسيطرة ، حددتها الأفكار الغنوسية مستغلة النقص الواضح في الطقوس الكنائسية الوافدة في أناجيل التلاميذ ، وبالتالي جاءت الأفكار الروحانية كنموذج مثالي للطقوس الدينية، وهو ما يمكن أن نجعله نموذج مصري للمسيحية المحلية التي نبتت فوق أراضيها وصارت جزء من تراثها الثقافي والديني.

هناك آراء تحاول رفض أو تحديد إجابة خاصة حول مصادر هذا النمط لرهباني في مصر، فعلى سبيل المثال يقول (Cmpenhausem) : *" من يسوع حتى بولس كان هناك رفض متزايد لكل أشكال الرهبنة والزهد ، ولم يؤمر أو ينصح به كوسيلة للخلاص . وكان هذا هو الموقف الأساسي للكنيسة الأولى ، ومع ذلك فقد كانوا ينظرون إليه كطريقة محببة للحياة والشهادة ، فالذين يحبون الله من قلوبهم يجب ألا ينشغلوا بهموم هذا العالم ، ولذلك فهناك مكان لأولئك الذين يستطيعون أن يمتنعوا عن كل متع الحياة فيعيشون قريبين من الله ، وهذا الأمر صالح للرجال والنساء على حد سواء"*

بينما يقول (Frend) *" أن الحياة المسيحية الحقيقية كانت في الرهبنة والتنسك ، وأن الكتاب المقدس والصلاة الانفرادية والصوم أصبح لها الأفضلية على الحياة العامة والصلاة الجماعية والقيادية الكنسية. أن الرهبنة قد نبتت من رغبة مسيحي في أن يكون شهيداً ، فقد عرفت بأنها الشهادة الخضراء أو البيضاء التي حلت محل الشهادة الحمراء(الموت) أثناء الاضطهاد."*

نحن متفقون معهم فيما سلكوا إليه من تبرير لهذه الظاهرة ، ولكن من الذي أمر بقيامها ولماذا لم يقودها التلاميذ طالما أنها السبيل الوحيد للخلاص وإنكار الذات وأنها المسيحية الحقيقية ؟ ولماذا لم يقدم عليها الرسل والقديسين الأوائل ، ويقومون بالصلاة الانفرادية والعزلة لتحقيق الكمال وهم كانوا في ظروف واضطهاد مشابه لما حدث لخلفائهم؟. الإجابة على تلك التساؤلات قد تبدو غائبة في ضوء التفسيرات المعقدة الفاقدة للمصادر. فإن الرهبنة كتيار فكري وديني جديد ، لم يكن مرتبطاً فقط بمفهوم الاضطهاد واندلاعه والاستبداد السياسي ، ولم تكن أيضاً فقط جبهة رافضة للتقاليد الكنسية ، كما أنها لم تكن بدعة خرافية

مؤكدة على أرض مصر . ولكنها متغير فكري ديني اجتماعي ، انصهرت بداخله كل مقومات الحياة والأزمات الحادثة آنذاك ، تم إعدادها في صياغة فلسفية مرت بمراحل متعددة من معارضة وقبول ، حتى انصهرت بدورها في المجتمع المصري ، تحقق له الخلاص أو الاستقلال الديني أو السياسي إن جاز لنا التعبير حول تلك الجماعات ومراحل تطورها حتى الفتح العربي.

هناك مثالين مبكرين يمكن من خلالهما تقريباً تحديد البداية حسب المصادر المتوفرة لدينا، المثال الأول بشأن الرواية المذكورة عن الراهب (فرونتونيوس) Frontonius . *(بدج)* أشار تلك الرواية فى Acta Sanctorum أن (فرونتونيوس) عاش زمن الإمبراطور (أنطونيوس بيوس) عام ١٣٨ / ١٦١م ، وقد رحل إلى برية (نيتريا) بوادي النطرون ومعه صحبته حوالي سبعون مسيحياً ليعيشوا عيشة الرهبان زاهدين الحياة الدنيا راغبين في التقشف والعزلة. *(بدج)* لم يحدد لنا صحة أو خطأ هذه المعلومة ، إلا أنه أكد أن هذه الحملة النازحة ربما تكون واحدة من حملات متعددة كانت تحدث تباعاً دون أن تسجلها الكتب المعاصرة ، يعلق (Girggs) هنا بقوله : *" أن هذه المعلومة قد جمعت من أقوال حياة القديسين التي عثر عليها في أديرة وادي النطرون ، وقد جمعت بطريقة مجهولة خلال القرن السابع عشر ونشرت في بلجيكا عام ١٦٤٣م ولا نعلم صدق مصدرها الأصلي ، ولكنها على أية حال لا ترجع قبل القرنين التاسع والعاشر الميلاديين.*

المثال الثاني جاء عند *(جيروم)* الذي أقام دراسة عن حياة الراهب (بولس الطيبي) أو الأنبا بولا ، تحت عنوان Vita Pouli ولا نعلم مصدره الأصلي في تلك المعلومات التي أوردها ، فلم يحدد لنا المدينة التي خرج منها (بولا) من الإقليم الطيبي ، حيث أشار أنه هرب من الوادي إلى الصعيد الأوسط ثم توغل في الصحراء الشرقية حتى وصل إلى الكهوف والجبال المطلة على البحر الأحمر ، وظل بها حتى بلغ المائة من عمره ، ثم جاء لقائه مع الأنبا (أنطونيوس) الذي نقل لنا معلومات عن حياته صاغها (جيروم) ، وعرف من خلالها انه يحتمل أن يكون ولد في ١٥٠م وهجر العالم بعد اضطهاد (ديكيوس) عام ٢٤٩ م . وتوفى في عام ٢٧٠م ، أي أنه عاش تقريباً ما بين ١٠٠- ١٢٠ عام ، والقصة مليئة بالأفكار الأسطورية، وهناك شكوك حول صحتها عند (جيروم) نفسه .

ولكن، من أين جاء فرونتونيوس وبولا بتلك التعاليم ؟ إذا كان وقت خروجهما ظروف حياتهما خالية من الاضطهادات فما هو الدافع الذي جعل أكثر من سبعين شخص يخرجون في جماعة للرهبنة والتنسك ، فإذا صدقت تواريخ Budge ، Palladius في كتابة(بستان الرهبنة) ، فإن الحتمية التاريخية تجعلنا نشير إلى تعاليم فالنتينيوس الغنوسية التى انتشرت بصورة كبيرة في مصر أثناء حكم الأباطرة (انطونيوس بيوس وماركوس أوريليوس) ، فان تلك الحركات الأولية تواكب ظهور الفكر التطبيقي للعقيدة الغنوسية المسيحية في مصر .

أن مسألة الحصول على معلومات موثقة عن الرهبنة ، هو عمل يحمل العديد من المشاكل بسبب مسائل الخلط الأسطوري والرؤية الغيبية ومناهج التعاليم الروحية ، وهو أمر قد يعوق مسألة البحث عن حقائق تاريخية يمكن الاستناد إليها بصورة علمية . في بعض الأعمال نجدها ذات شعبية كبيرة مثل Lausiac History الذي كتبه (بلاديوس) Palladius (٣٦٣-٤٣١) ، الذي ترجم إلى اللاتينية والقبطية والسريانية والأرمينية والعربية والأثيوبية. هذا العمل بتلك الكيفية كان مصدر هام في دراسة الرهبنة ، ولكن يبدو ان (بلاديوس) كان ملاحظ معاصر للعديد من الأحداث التي وصفها ، ناقل بارع لأفكارها ونشاطها ، ولكنه يتميز في كتاباته برؤية المثقف الغربي الباحث عن الجديد الغامض في الأسرار الشرقية ، وبالتالي نقل ما هو يتفق مع حدود الثقافة الغربية التي يمكن لها فيما بعد أن تقبل نوعية خاصة من الرهبنة الاجتماعية ذات الواجهة الحضارية ، والتي وجدها في أديرة باخوميوس وأديرة الشراكة بصفة خاصة .

المصدر الآخر الذي أشار إلى تقنين الرهبنة في مصر كان (جيروم) الذي عاش في مصر ونقل العديد من الأفكار الرهبانية بصورة ناقدة معاصر لها ، فكتب في نهاية حياته (ثلاثية ذاتية) Three Biographic Novelettes أشار فيها لبعض ملاحظاته على حركة الرهبنة في مصر، كما أنه أضاف في تركيز شديد عن تلك الظاهرة الشرقية في كتاب Life of Anthony ، إلا أنه فرق بين الرهبنة المصرية والسورية ، واهتم بحركة باخوميوس ومركزه السلطوي .

تلك المصادر قد تعادل في أهميتها مجموعة هامة من المصادر الرهبانية الخاصة عرفت باسم" أقوال أباء الصحراء" Apophthegmata Patrum وهي مجموعة من

المصالح الروحية التي تندرج نحو تحديد ملامح التعاليم الفردية في حركة الرهبنة ، أغلبها إلى حد ما كانت فلسفياً نابعة من فكر فردي لرهبان معروفين وغير معروفين ، وهو ما يميز شعبية الحركة في فترة القرنين الخامس والسادس الميلاديين .

أهمية تلك المصادر من الناحية الروحية والتقنين الرهباني قد يكون كبيراً ، بينما يفتقد ربما للحقيقة التاريخية التي تضع تلك المصادر دائماً في دائرة الشك ، أما من خلال تعديلها بما يلائم ظروف ومتغيرات العقيدة ، أو من أجل التخلص من نظام الوحدة والعزلة المنفردة وتعميم مفهوم الشركة الجماعية في الرهبنة المصرية . وبالتالي نجد هنا مبرراً في قبول الغرب لهذا الفكر الروحاني الذي تعرض على أيديهم إلى هجوم شرس في البدايات الأولى ، ثم بعد ذلك سعوا الى استقباله واستخدامه .

هذا التناقض الواضح في طبيعة انتقال الحركة الرهبانية من مصر إلى الغرب ، يجعلنا نتجه ناحية دراسة التقنين الرهباني في مصر من خلال مفهومها من انطونيوس حتى باخوميوس. فقد استطاع الأنبا (انطونيوس) أن يستمد من كافة المتغيرات الفكرية والدينية المحيطة به تقنين خاص بحياته النسكية فريد في نوعه ، فمن خلال ما أورده لنا (أثناسيوس) عن حياة انطونيوس ، والتي تبدو غير مكتملة وغير ناضجة وبها شك كبير في كثير من معلومات ، إلا أنها بجانب رسائل انطونيوس والأقوال المنسوبة إليه ، يمكن تحديد ماهية خروجه لهذا العالم .

ولد انطونيوس عام ٢٥١ . م في مدينة (هيراقليوبولس) Heracleopolis Magna في قرية تدعي (الكوما) في مصر الوسطي ، من أسرة غنية تمتلك ارضي وجاه ، وفي عام ٢٦١م (وعمره حوالي ١٨/ ٢٠ عام) باع ممتلكاته بعد وفاة أبية ، حيث بدأت تظهر عليه علامات الاستخفاف بالحياة الدنيا . يحتمل انه قد تلقي تعاليم غنوسية روحانية خاصة في مدينة ارسينوي ، وبعد ان استمع ذات يوم من كاهن كنيسة في تلك المدنية يعظ الشعب قائلاً *(أن من يرجو الكمال علية أن يبيع كل ما يملك ويوزعه علي المحتاجين ليكسب بذلك ملكوت السماوات)* **فباع كل ما يملك ، وعهد بشقيقته إلى جماعه العذارى اللواتي دأبن علي الاجتماع بحجرة كنيسة للتعبد وتدريب النفس علي القداسة ورحل إلى سفوح الجبال الشرقية المتاخمة لحافة الوادي بعد أن عبر النهر ، وظل معتكفاً هناك حتى عام ٢٨٥م ، ثم خرج من الاعتكاف وأسس**

أديرة في الفيوم وبيسبير عام (٣٠٥-٣١٠م) ، ونزل إلى الأسكندرية وشجع المؤمنين أثناء توابع اضطهاد دقلديانوس عام ٣١١م ، ومات عام ٣٥٦ م .

إذا ما أخذنا في استقراء حياة الأنبا انطونيوس في مسائلة رحيله إلى هذا العالم الروحاني ، فإنه رحل إليه بإرادته وبتوجيه خفي ، وليس بسبب الاضطهاد أو اختلاف قائم بينه وبين الكنيسة ، بل انه قد واكب خروجه حركة اوريجنيس الرهبانية منذ منتصف القرن الثالث الميلادي ، والتي تعتمد في المقام الأول علي التعاليم الغنوسية من خلال الأقوال المقدسة المدونة فقط في الكتاب المقدس . اثناسيوس أهتم في كتابة عن (انطونيوس)بمفاهيم روحانية خاصة ، ارتبطت حياة انطونيوس بالشياطين والأرواح التي ظهرت له عبر حياته وعزلته ، شكلت نسيج أدبي تخيلي في بعض الأحيان ، أندرج فيما بعد تحت مسمي (الأدب الرهباني) ، أدت فيه المفاهيم الشيطانية والخلاص الدائم والمستمر في حياة الراهب علي الشرور المحيطة به أدواراً هامة في تحديد ملامح التقنين الرهباني في مصر .

دراسة رسائل انطونيوس المتعلقة بهذا الجانب الروائي الوعظي ، والذي من خلاله استطاع ان يتخطي المعني الظاهري في آيات الكتاب المقدس ، واتجه ناحية المعني المجازي الخفي ، وهي الظاهرة التي حاول (اوريجنيس) أن يعدلها في الفكر الغنوسي ، وأن يجعل من الكتاب المقدس قيمه فكرية روحانية باستخدام تلك النوعية من التفاسير القائمة علي العلم والمعرفة الغزيرة ، فالوصول إلى روحانية الآية في أناجيل العهدين القديم والجديد ، تتطلب قدرة فائقة من العلم والزهد والعزلة . ولكن كيف تقبل وتعلم ذلك انطونيوس وهو لم يتحدث اليونانية مطلقاً ، كما أن تعاليم (اوريجنيس) لم تدون بالقبطية ، وبالتالي فإن اقتحامه لهذا العالم لا بد أن يكون قائماً علي كتب قبطية مصرية متوفرة لديه آنذاك في (ارسينوي أو هيراكليوبولس) . تلك الكتب لا نعلم عنها شيء ، ولا ندري هل تم ترجمة الكتاب المقدس في منتصف القرن الثالث إلى اللغة القبطية ، واصبح منتشراً حتى يتخذ كدليل روحاني رهباني لأنطونيوس ؟ اثناسيوس لم يتحدث عن تلك الكتب الأخرى ، بل انه ركز على الكتاب المقدس، وكأنه أراد أن يوضح أن انطونيوس لم يتصل بالفكر الغنوسي . (*الأب متى المسكين*) يؤكد ذلك بصورة غريبة فيقول:

إلى الطاعة المقدسة التي تحفز على الحياة النسكية ، كانت له (انطونيوس) بمثابة الإلهام الوحيد المباشر الذي حرك- دون فحص للوصية أو تفسير عقلي لها- للأقدام على حياة التنسك والتوحد والبعد عن العالم بإمكانياته الفردية الضعيفة ، وأية محاولة لتفسير الدوافع والأهداف لحياة التنسك عند انطونيوس خلاف ذلك ، فهي خروج عن الحق والواقع ".

هذا التعليق عند (الأب متى المسكين) في كتابه الذي يحمل عنوان يدل على مضمون ومقصد كتابه (القديس انطونيوس ناسك إنجيلي) ، يحوم حول لفظ (إنجيلي) ويحدد احتكار (الأب متى المسكين) هذا التفسير وفرضه ، وهو ما يجعلنا نتساءل ، ما هي التفاسير الأخرى الخارجة عن الحق والواقع والتي يخشى منها (الأب المسكين) . وهنا ندخل في منهجية البحث العلمي الذي يلتزم هنا بالوثائق والمصادر دون الخضوع إلى الضغوط اللاهوتية .

يقول (عطية) في مقالة (نشأت الرهبنة المسيحية في مصر وقوانين القديس باخوميوس)" أما نظام حياة القديس في عزلته ، فكان بسيطاً بالرغم من إغراقه في التقشف بتناول القليل من الخبز العفن المجفف وبعض من الملح ولا يشرب غير الماء ، وكان إفطاره في ميعاده مرة واحدة عند غروب الشمس ، أحيانا كان يمضي ثلاثة أيام أو أربعة في صيام كامل عن الطعام والشراب ، وقيل أنه كان في بعض الأوقات يمد فترة الصيام التام حتى بلغ عدة أسابيع ، وكان يقضي لياليه ساهراً مصلياً ، فإذا نام كان نومه على حصيرة من سعف النخيل ، ولم يغتسل في حياته الرهبانية أبدا ، كما أنه لم يدهن جسده بالزيت ، وكان رداؤه عبارة عن فروة غير مدبوغة يلبسها مقلوبة لكي يقع شعرها على جسده معاناً في تعذيب نفسه بخشونتها، ولم يكن يتدثر بغطاء في نومه إلا بعد أن أسن وأخذ منه الضعف مأخذه فكان يضع فوقه أحد الفراء".

الوصف لا يحتاج إلى تعليق من حيث توافر مظاهر التقشف والزهد وحالة تعذيب الجسد . فما هي الدوافع الحقيقية في الكتاب المقدس (الإنجيلي) التي يمكن الاستناد إليها في تلك الأفعال؟

ان نظام العزلة التامة التي زاولها انطونيوس ، كانت تمثل حالة المسيحية خارج مدينة الإسكندرية قبل الاعتراف بها . وكان مصير هذه العزلة والتقشف والزهد الروحاني أن تطور بتطور العقيدة ذاتها . وعندما سيطر مفهوم السلطة الكنسية والديرية ، وحدث الشقاق بين التقليد الكهنوتية والطقسية ، أصبح هناك تطوراً بطيئاً نحو الرهبنة الجماعية ، ليس لمجابهة الصعاب المفروضة في الجانب الروحاني والعزلة الموحشة عند انطونيوس مثلاً

الجماعيـــة، فحسب ، بل لمواجهة السلطة الكنسية بسلطة خاصة وكاملة المقومات داخل الأديرة
ومن ثم أصبح مفهوم السلطة (سلطة الأب الخادع) كما أطلقها الغنوسيين ، هي ســـــلطة الأب
الدنيوي الذي اتجهت إليه مفاهيم وحدود الرهبنة الجماعية فيما بعد ، وهو تقنيـــــن قــد يبـــدو
طبيعي بالنسبة للتطور العقائدي في مصر آنذاك .

ربما كان (مكاريوس الكبير) (٣٠٠-٣٩٠م) والذي كان معاصراً لأنطونيوس قد جـذب
إليه العديد من الاتباع إلى الصحراء ، وعلى الرغم من الشكوك المفترضة حول أعماله ورسائله
وبعض الأوراق البردية التي اختلطت بينه وبين مكاريوس السكندري- الذي عاش فـــي كاليـــا
Kellia في الفترة ما بين (٣٣٥-٣٩٤م) - إلا أنه كان من الرهبان الآبـــاء القلالـــل الذيـــن
طوروا حياة الرهبنة من مفهوم العزلة الفردية إلى مفهوم العزلة الجماعية تحت قيادة روحيـــة
فقط آنذاك. وبالتالي فإن القيادة الروحية ربما كانت قائمة لدى أنطونيوس (بدون دليل وثـــائقي
إلى الآن) ولكنها تبدو موثقة في حالة مكاريوس الكبير الذي عاش حياة رهبانية متقشفة جــداً
في برية الأسقيط في وادي النطرون .

أما (مكاريوس السكندري) الذي خرج من الإسكندرية قاصداً منطقة كاليا(غرب الدلتــا)
فيقول عنه *(منسي يوحنا)* : " *أقام في برية متوحشة يتعبد فيها سبع ســـنين بغايـــة التعفـــف ، أقتصر في الثلاث سنين الأخيرة على أكل الحشيش والعروق النيئة المرة ، وقد انتهى أخيراً إلـــى حد الإمساك فكان لا يأكل إلا مرة في الأسبوع لاعتقاده أن جسده هذا هو عـــدوه الأول ، ويقـــول عنه " أنه شريك الشيطان في الأضرار بي فينبغي أن أذلـــه وأضعفـــه حتـــى لا يقـــوى علـــى محاربتي)*." هذا مفهوم الروحاني حول كارهة الجسد وتعذيبه ، قد يؤدي إلى تـــأثير غنوســـي واضح المعالم آنذاك . كما أن مكاريوس الكبير قد اتجه إلى وادي النطرون ، وكذلك مكـــاريوس السكندري الذي اتجه إلى مدينة كاليا ، يسهمان معاً في تدعيم مقولة (ابيفانس) عـــن مدينتـــي (أتريب وبروسبيتس) .

في وصف عند (بلاديوس) يقول أن الوجود الرهبـــاني فـــي منطقـــة وادي النطـــرون ونيتريا يصل إلى ٥٠٠٠ راهب ، فإنه يبدو مبالغاً بجانب المبالغة التي جاءت عند (روفينـــوس) الذي ادعى أنه في نهاية القرن الرابع الميلادي كان عدد الرهبان في الصحراء مساوياً لســـكان المدن . مسألة تقدير حجم الحركة الرهبانية في مصر بدون وثائق إحصائية قد يكـــون صعبـــاً،

ولكن ربما نقبل الوصف المعنوي عندما نفترض أن بعض المدن والقرى الصغيرة في الدلتا وجنوب مصر، قد تحولت إلى سيطرة ديريه ، وبالتالي تبدو هنا المبالغة واقعية . حيث تثبت أن هناك حالة من السيطرة الديرية على سلطة الكنائس الإقليمية في القرن الرابع الميلادي. فالمصادر الرهبانية على سبيل المثال ، لم تتناول الرهبان الميليتين ، ولم تضعهم على خريطة مع الأبرة ، كما أن مدينة أنتينيوبولس(الشيخ عبادة) عثر فيها على مقابر خارج نطاق المدينة تحتوي على أماكن مخصصه لممارسة طقوس رهبانية مبكرة ومزدوجة مع طقوس جنازية وثنية تعود إلى نهاية القرن الثالث وبداية القرن الرابع الميلادي .(جايت وسكوت) علاوة على أنها رهبنة غنوسية قامت داخل حدود المقابر وعلى أطراف المدن ، وأنهم كانوا على صلة بأهالي المدينة الذين ربما وفدوا إليهم ، وعندما كانوا يموتون يدفنون داخل المقابر دون تمييز واضح بينهم وبين العقائد الوثنية الأخرى .

تلك الأمثلة قد تبدو من الناحية الأثرية مميزة في مناطق عديدة ولا سيما في البر الغربي لطيبة ، ومقابر البجوات بالواحة الخارجة والتي شهدت حركة ديريه كناسية داخل المقابر الوثنية بعد تعديلها معمارياً وزخرفياً لتلائم الطقوس الرهبانية . من هنا يمكن تدعيم مفهوم المبالغة في وصف تجمعات الرهبان في منطقة معينة بنظام خاص بهم يصل أحياناً إلى مفهوم المدينة أو القرية المستقلة ، وهو ما دعمه بصورة أكثر واقعية نظام الشراكة عند باخوميوس في النصف الثاني من القرن الرابع الميلادي .

يعد (باخوميوس) المثال الآخر الذي كان له تأثيراً واضحاً في حركة الرهبنة ليس في مصر فحسب ، بل ساهم في خروجها إلى العالمية ، بعد أن أرسى مؤسسة تعاونية لمفهوم الشراكة الجماعية Eucharist ، والتي وجدت سبيلاً سهلاً وسريعاً للوصول إلى كتابات المؤرخين واللاهوتيين .

ولد باخوميوس في طيبة ، وربما في منطقة (ديوسبوليس بارفا) Dpiosolis Parva في مقاطعة (أسنا) ، من أبوين وثنيين ، إلا أنه انخرط في النظام العسكري وهو في سن العشرين ، واشترك في حروب الإمبراطورية في عهد الإمبراطور مكسيميانوس عام ٣١٠م . ثم انتقل بكل مواصفات التقاليد العسكرية الصارمة إلى الحياة الروحية . فلازم الراهب (بلامون) سبع سنوات يتعلم مبادئ الرهبنة الصارمة والعزلة الانفرادية

على نهج (الأنبا انطونيوس) ، ثم خرج للممارسة الفعلية في منطقة (طابنا) بالقرب من قنا وفي مواجهة دندرة حالياً ، ثم بدأ في تكوين أديرته الجماعية التي ساق وصاياها ومبادئها من إيحاء إلهي أسطوري بعض الشيء نقله لنا (بلاديوس) في كتابه (بستان الرهبان).

من الملاحظ أن باخوميوس قد عمد إلى المسيحية وتعرف على الأسقف (بلامون) في مدينة (كينوبوسيكون) ، بل أن *(عطية)* يجزم أن باخوميوس قد ولد في هذه المدينة أيضاً . وفي تلك المدينة عثر على الأناجيل الغنوسية التي بها تفاصيل كثيرة عن حياة الرهبان الذين رفضوا الحياة المدنية وانصرفوا تجاه الصحراء . يحتمل (وأن كان هذا الاحتمال غائب عند بعض العلماء) أن تكون هناك علاقة بين تلك الأناجيل والكتب الإرشادية للعقيدة المسيحية والغنوسية ، وبين خروج انطونيوس ورهبنة تلميذه بلامون وتعميد باخوميوس وإدراكه الرهبنة الروحية هناك . مسألة تلك الرؤية التي أمرته أن يذهب ويشرع في تكوين أديرة ، قد تبدو كيان غيابي ضمن الأسرار المقدسة عند المعلمين الغنوسيين الذين حملوا الريادة من المسيح والأب الإله . وبالتالي تعتمد تلك الرؤية على مصدرها السماوي الملكوتي وهي غير خاضعة للأمور المادية في الحياة الدنيوية ، ومحاولة تصديقها والإيمان بها في شخص (باخوميوس) قد تجعله معلم مسيحي على النسق الغنوسي مباشرة مع اختلاف مفاهيم وقدرة تعاليمه الجديدة على النفاذ والإقناع .

(باخوميوس) لم يكن محباً للسلطة أو راغباً في النيل من المناصب الكنسية داخل الأديرة ، تلك الرؤية قد تبدو عامة عند العديد من العلماء ، وهم يستندون إلى قصة وردت عند (اثناسيوس) الذي قضى فترة من مراحل نفيه في طيبة ، وطلب أن يعد باخوميوس كاهناً على كل الرهبان ، ولكن باخوميوس كان متخوفاً من ذلك ، وغاب عن الأنظار لتحاشي هذا العمل. تلك الرؤية تبدو متناقضة مع موقف الرهبان عموماً من أثناسيوس ، وكذلك تبدو مصطنعة من جانبه لتدعيم موقفه التسلطي على الأمور الدينية في مصر. كما أنها تتناقض بشدة مع قصة الرؤية المقدسة التي جاءت إلى باخوميوس بالسلطة الإلهية والديرية وتحمله بصورة مباشرة نحو القيادة ، وتجعله بناءً على شروطها مسيطراً على الرهبان الذين خضعوا لأوامره في صارمة شديدة . ولكن يبدو أن مفهوم السيطرة السلطوية الروحية (الأب الروحي) قد تطورت بصورة طبيعية ومزدوجة مع مفهوم السيطرة السلطوية داخل الدير. هذا ما يمكن تفسيره في

... الراهب (ثيودور) Theodore في السعي إلى السلطة أثناء مرض باخوميوس الأخــــير.
... في خطاب موجه من اثناسيوس إلى (هورسيسيوس) Horsicsios الراهب ، الذي دعــاه
... سيطرة الديرية ومتابعة أعمال سابقة (ثيودور) في الحفاظ على الدير نقياً من الأريوسية.
... يعني أن هناك رغبة سلطوية في الدير بدأت تنمو من خلال النظام الجماعي وكذلك تدخـلات
... السلطة الكنسية أثناء الصراع الأريوسي – النيقي .

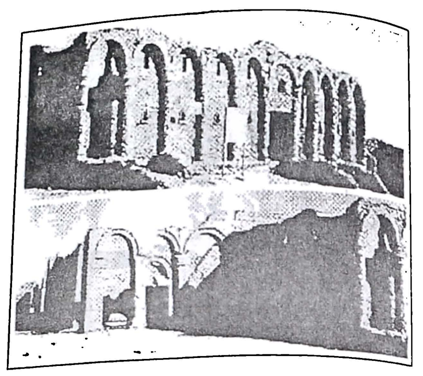
الدلائل قد تشير إلى أن شعبية الأديرة الباخومية والنظـــم التـي نظمـت مـــن قبـل
باخوميوس ، قد استمرت فقط أثناء حياته ، بينما اختلف الوضع بعد وفاتـــه بعـض الشـــيء.
... (E. Walters): *" أن النظام الرهباني (في الأديرة الباخومية) كان في صرامتــه ثانويـا
... النظام الفردي"* وهو الأمر الذي جعلها تفتقد للإبداع الفردي كحقيقة مقدســـة إنجيليـة،
... بنيت كمؤسسة للزهد مرتبطة ومنظمة ولكنها فاقدة لمفهوم الحرية في التعامل مع العقيـــدة،
... الأمر الذي جعل أساقفة الكنيسة في الإسكندرية أمثال اثناسيوس وغيره يحـــاولون جـذب
... هؤلاء الرهبان لفقدانهم حساسية التعامل مع العقيدة مثلما كان الوضـــع بالنسـبة لاوريجنيـــس
... ديديموس وانطونيوس. (Girggs) يقول:

*"... رهبان أديرة باخوميوس قد قرءوا وتقبلوا الكتابات الأوريجينية ، على الرغم من الشك فـــي
... المعلومات لأن باخوميوس لم يقرأ اليونانية ، لذلك كان غير قــــادر علــى قــراءة أعمـــال
... أوريجنيس بلغته الأصلية (ولا نعلم هل ترجمت أعماله إلى القبطية آنذاك)، ولكنه قد تعلم قـــدراً
... يسيراً من بعض المصادر الأخرى"*

لذلك يبدو أن باخوميوس كان يدرك الصراعات الكنســـية واللاهوتيـــة الحادثـــة، وان
... عليه ربما كانت قائمه على توجهات غنوسية تخدم العلاقة بين الرهبان والعقيدة آنـــذاك ، إلا
... اصطدم عندما كون الديرية الجماعية بالواقع السلطوي آنذاك ، فحدث التعديل والتغير مـــن
... المفاهيم الروحية فقط ، إلى المفاهيم الروحيــــة– الدنيويــــة ، فحــادث تمزيقــه لأحـــد كتــب
... أوريجنيس) بعد ما علم بما كان يحتويه ، قد يكون سبباً جوهرياً في مفهوم التغير والاتجـــــاه
... السلطة الكنسية ، رغماً عن كونه مخالفاً لوضع اثناسيوس ، إلا أنه كان يمثل لدى الكنيسة
... أن هناك انشقاق بدأ يحدث في صفوف الرهبان ، ربما يقلل إلى حد ما موقفهم المضاد للســـلطة
... الكنسية الأسكندرية .

بالطبع نحن أمام حالة معقدة من الفكر الرهباني المتطور في مصر ، ومسألة البحث عن تقنين صريح وواضح يحسم تلك القضية قد يبدو صعباً في ضوء المصادر المتاحة بالرغم من تعددها . عموماً حالة التمرد التي حدثت في عهد الرئيس الثالث للأديرة (هورسيسيوس) قد تكون بسبب مزيد من التسهيلات والامتيازات التي قدمها في النظام الباخومي ، والتي يمكن التأكد منها في مجموعة برديات نشرها W.Crum، وترجع إلى الفترة من ٣٢٠-٣٧٠م، والتي تشير إلى أنه ترأس الدير مرتين ، في الأولى تنازل عن منصبه بعد أن تمرد عليه مجموعة من الرهبان رفضوا أن يكون رئيس لهم في عام ٣٥٠م ، إلا أنه عاد من جديد لمنصبه في حوالي ٣٦٣م ، ورغب في إحلال السلام والسيطرة التي أخرست الواشين .

هكذا قفز المجتمع الرهباني الذي بدأ بصورة فردية خاضع للعديد من مظاهر الفكر الغنوسي والأوريجيني ويتناول المسيحية بحرية مطلوبة آنذاك من أجل التحدي والبقاء ، إلا أنه تحت ظل مواجهة حقيقية لمتغيرات المجتمع ، تحول عقب الاعتراف بالمسيحية وظهور السيطرة السلطوية والكنسية إلى المفهوم الجماعي ، والذي يحتمل أن يكون مقصوداً من أجل الوصول إلى سيادة ديريه رهبانية تواكب تلك السيادة الكنسية ، في صراع متميز في تلك الفترة الواقعة بين القرنين الرابع والخامس الميلاديين .

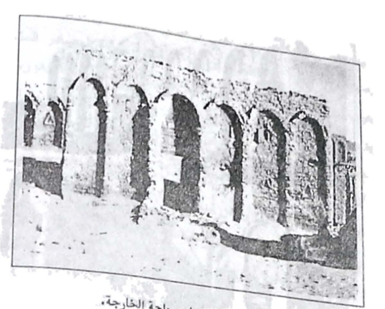


مقابر البجوات. الواحة الخارجة. مبني الكنيسة.

القرنيين الثالث والرابع الميلاديين.

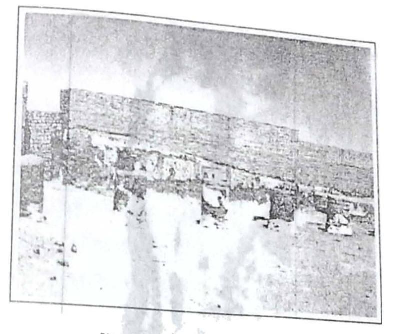


بعض الدفنات المسيحية المبكرة. عثر عليها في الجهة الشرقية لمقابر البجوات بواحة الخارجة.



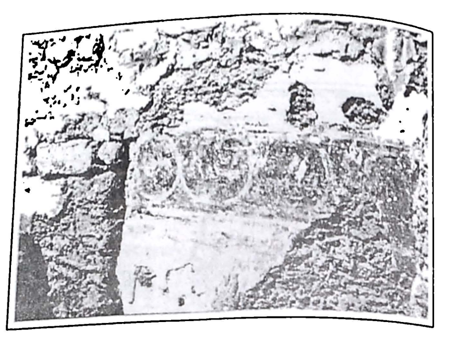
كنيسة وسط مقابر البجوات، واحة الخارجة،

القرن الرابع الميلادي.



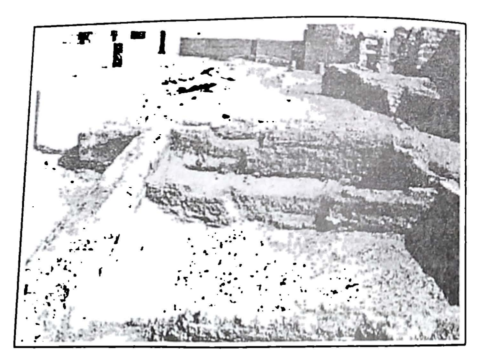
كنيسة داخل معبد (دير الحجر) واحة الداخلة.

القرن السادس الميلادي.



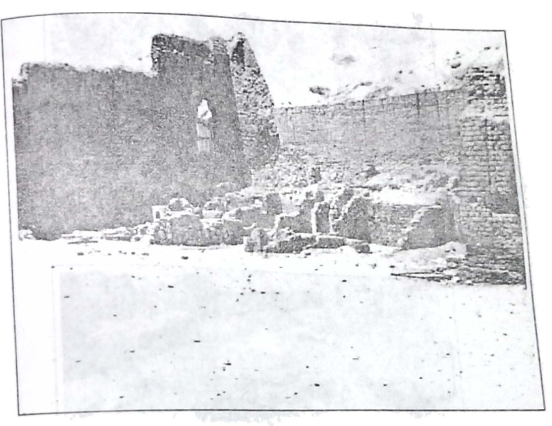
زخارف جداريه. معبد دير الحجر.

القرن السادس الميلادي.



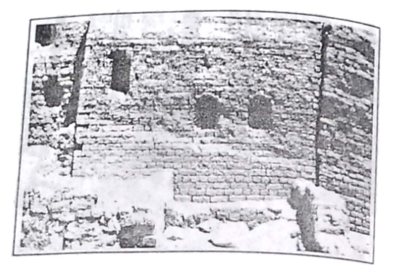
مباني للقلايات الرهبانية حول كنيسة (ديرالحجر) واحة الداخلة.

القرن السادس الميلادي.



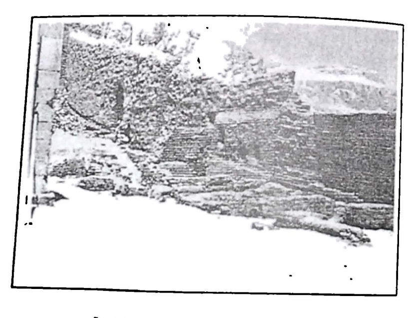
منظر لحجرات الجانب الغربي لمعبد دير المدينة.

القرن الخامس الميلادي.

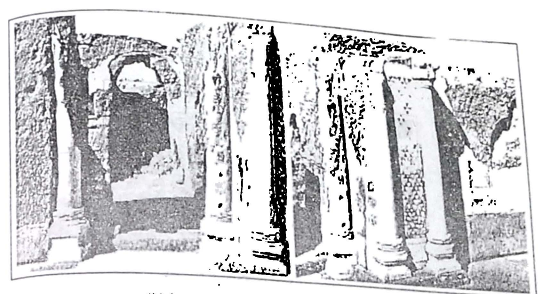


منظر لجدار السور الداخلي به فتحات خاصة لحفظ ادوات الراهب في حجرته الخاصة
حول معبد دير المدينة.

القرن الخامس الميلادي.



منظر عام للحجرات حول المعبد. دير المدينة.



جانب من الشكل المعماري للكنيسة الرئيسية في كاليا كوم ٢١٩

القرنين الخامس والسادس الميلاديين.



المسيح علي حنية من مبني في منطقة كوم ابو جرجا غرب الاسكندرية.

القرن الخامس الميلادى.المتحف اليوناني الروماني بالاسكندرية.



حنيه لمعبد دندرة بداخلة دائرة مغلقة بداخلها صليب يحيط به الزخارف النباتية.

معبد دندرة، الحجرة الخلفية للكنيسة. القرن الخامس الميلادي.

الفصل السادس

مسيحية القرنيين الخامس والسادس
(مرحلة الصراع والانشقاق والاستسلام)

مما لا شك فيه أن التحولات التي أحدثها القرار السياسي عند (دقلديانوس) باضطهاد رسمي ، وعند (قسطنطين) باعترافه بالمسيحية ، قد غيرت من الشكل العام للمسيحية في مصر . كما أن تلك التطورات التي حدثت في العقيدة ذاتها أظهرت بقوة مسيحية جديدة خارج الإسكندرية بأنها مسيحية قابلة للتطور والتغير والتأثير بصورة كبيرة ، فقد أحدثت توازن ديني واجتماعي مطلوب في تلك الفترة والفترات التالية حتى الفتح العربي من أجل الحفاظ على الفكر المحلي ومضمون العقيدة وتثبيتها في مصر .

أن الباحث المدقق في تطور المسيحية في القرن الرابع الميلادي ، يجد أنها قد شهدت انقلاباً في عاملين ، *الأول:* خاص بسيطرة كنيسة الإسكندرية على محور الجدل العقائدي القائم في تطوير العقيدة ، وذلك ليس على المستوى المحلي فقط ، بل على المستوى الإمبراطوري.

فيمكن القول بأن الأسقف (أثناسيوس) بعد مجمع نيقية ، قد أعطى لكنيسة الإسكندرية قوة عالمية في تلك الفترة ، بالرغم من كم المعاناة الداخلية والانقسامات الحادثة بين أريوسيين، وأنصاف اريوسيين ، وغنوسيين ، واتباع اوريجنيس ، ورهبان متشددين وغير متشددين، جميعهم شاركوا في تكوين المفهوم العالمي لكنيسة الإسكندرية ، كما أنهم ساهموا بصورة كبيرة في الانقسامات الداخلية وتكوين ما يسمى بمسيحية خارج الإسكندرية . *الثاني:* هو التطور الحادث لحركة الرهبنة على يد القديس (باخوميوس) ، الذي استطاع أن يجعل من النظام الرهباني نظاماً مقبولاً شعبياً آنذاك ، بل أصبح مرغوباً تحت ظل التداعيات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية ، فأصبح الدخول في الرهبنة سهلاً وحافزاً للهروب من المشاكل المحيطة بالمجتمع ، بل يمكن القول بأنها مجتمعات شعبية ذات قوة حقيقية في مصر آنذاك. هذان العاملان ، ساهما دون شك في تحديد الخطوط العريضة لتكوين فكر جديد للمسيحية يقابل الضغط اللاهوتي والضغط السياسي الحادث على مصر والمصريين خلال القرنين الخامس والسادس الميلاديين .

لكن قبل أن نخوض في تحديد ملامح تلك الضغوط اللاهوتية والسياسية في القرنين، نحاول أن نرصد مرحلة هامة في نهاية القرن الرابع وبداية الخامس الميلادي ، والمتصلة بالفكر الوثني في مصر وعلاقته بالمسيحية وقضية تطورها كعقيدة دينية .

أولاً: الوثنية والمسيحية والوضع الديني في مصر

إذا كانت المسيحية في مصر قد مرت بمراحل متعددة ومتطورة من أجل البقاء ، فإن صراعاتها الداخلية أعطت الفكر الوثني رغبة وقوة في الوجود ، تلك الحقيقة لا يمكن من (الناحية التاريخية) الوقوف على أدلة تحدد الفواصل بين الوثنية والمسيحية في مصر، فهل كانت هناك فواصل ، أم كانت هناك حالة من الاندماج الوثني المسيحي في بعض الأقاليم.؟ هذا الأمر يصعب تحديده تاريخياً ، ولكن قد تعطينا المصادر الأثرية نتائج مغايرة للواقع . فالعناصر الوثنية(المصرية واليونانية) في الفن المسيحي ، لازمت مراحل تطوره منذ البداية ، وهو الأمر الذي أدى إلى ظهور أنماط فنية مختلفة يطلق عليها عناصر الفن الشعبي القبطي ، وذلك من خلال أقاليم مختلفة لها موروثان وثنية مختلفة . فعلى سبيل المثال ، ملامح الفن المسيحي في مدينة (ارسينوي) يختلف عن مثيله في (اوكسيرينخوس) ، أو (أنتينوبولس) أو في (أتريب) غرب الدلتا أو في الأديرة الصحراوية أو في الإسكندرية وغيرها من المدن التي جاءت عليها المسيحية فاندمجت مع مورثها الوثني ، الأمر الذي نتج عنه رؤية فنية مركبة وغامضة في كثير من التفاسير المحيطة بها .

أن الحديث عن الفن في دراسة تاريخية دينية ، قد يكون خارجاً عن الموضوع ، إلا أن الفن المسيحي في مصر والذي عرف *بالفن القبطي* ، كان شريكاً فعالاً في تطور القومية المسيحية والمسيحية المحلية ، فقد ساهم الفن في القرنين الخامس والسادس في الدفاع عن المذهب المصري ، بل كان أحد الوسائل الهامة في تنمية روح المقاومة ضد السلطة السياسية والدينية والإمبراطورية البيزنطية .

من هذا منطلق نحاول أن نلقي الضوء على مفهوم الوثنية في مصر في القرنين الرابع والخامس الميلاديين ، والذي نجده يقترب أولاً من مسالة أحياء الفكر الوثني تاريخيا ؟ عند الإمبراطور (جوليان المرتد) الذي أعلن بغضه للمسيحية بفكر سياسي بحت ، فعلى الرغم من

تسامحه مع كافة الأديان المتعامل معها في أرجاء الإمبراطورية ، إلا أنه كان كارهاً للمسيحية بصفة خاصة . فيصف المؤرخ الوثني(اميليانوس) رأي جوليان بقوله:

• ذلك لأنه رأي فيهم التشتت اللاهوتي والحقد العظيم بعضهم على بعض ، والذي كان يصل إلى سفك الدماء والتحريض على قتل عمومتهم.. (Amm.M.XII.6)

تلك الرؤية تكونت من خلال الصراعات الدامية بين الأريوسيين والنيقين ، وقد يبدو أن ذلك كان واضحاً عند جوليان الذي شدد على اعتناقه للوثنية وحبه الشديد للفلسفة . لذلك اتجهت سياسته ناحية المسيحيين بإهمالهم وعدم المبالاة بصراعهم الدائم ، والاهتمام بالوثنية وتدعيم وجودها في الإمبراطورية ، *(سوزمن و سقراط)* ذهبوا إلى أن (جوليان) ترك أمر تصفية المسيحية للمسيحيين أنفسهم لأنهم قادرون على القضاء على عقيدتهم بصراعاتهم المتتالية.

رؤية (جوليان المرتد) في تدعيم الفكر الوثني ، والتي جاءت فاجئه دون سابق إنذار، حددت آنذاك إلى أي مدى كانت المسيحية في حاجة لتحديد الفواصل بينها وبين الوثنية . ولكن هذا التحديد لم يكن واضحاً في المصادر التاريخية إلا بعد مجمع القسطنطينية عام ٣٨١م. ويبدو أن ما أحدثه (جوليان) بتدعيم الوثنية في مصر، جعلهم يشعرون بالأمن إلى حد ما خلال الصراع الأريوسي – النيقي ، كما أن هناك دلائل تؤكد أن بعض الأباطرة حاولوا استغلال الوثنيين (كفئة محايدة) كأطراف في الصراعات العقائدية والمذهبية ، فقد استغلهم (قسطنطينوس) ضد النيقيين حينما عين عليهم أسقف أريوسى يدعى (جورج الكبادوكي) عام ٣٥٦م وكان أول أسقف تولى شئون الكنيسة من خارج مصر. إلا أنه في عهد الإمبراطور (ثيودوسيوس) ، الذي عقد مجمعاً في القسطنطينية عام ٣٨١م ، تبلورت فيه جميع القرارات الخاصة بوقف الصراع اللاهوتي بين الأريوسيين والنيقيين وانتهى بالقضاء على الأريوسيين، أقحم الوثنيين معهم بصورة شمولية وبوضع شائك غير رسمي . من هنا راح النيقيون في جميع أنحاء الإمبراطورية تطبيق تلك القرارات في نشوة الانتصار ، *(سوزمن)* يعبر عن ذلك بقوله.

• أن تلك القرارات المتعاقبة (في مجمع القسطنطينية) أعقبها نوع من الاعتداء المختلط على الأريوسيين والوثنيين معاً دون تفريق ، وشهدت مناطق كثيرة مثل فلسطين وسوريا ومصر،

المزيد من الاضطرابات ، وذلك لأنها كانت لا تزال تعج بـــالوثنيين الذيـــن كـــانوا لا يزالـــون يمارسون طقوسهم الوثنية في حرية تامة.."

(Soz.op.cit.VII.13)

في الإسكندرية ، امتزج الحال بين نشوة الانتصار الديني والشعور الوطني ومحـــاولات الانتقام الشرسة التي ظل النيقيون يكنونها للأريوســـين والوثنيـــين. ففـــي عـــام ٣٨٥ تولـــى البطريرك (ثاوفيلوس) كنيسة الإسكندرية ، وكان تلميذاً لأثناسيوس ، ويبدو أنه كان لديه ثقـــة كبيرة عند الإمبراطور ثيودسيوس الذي كلفه بإصلاح التقويم الزمني الخـــاص بمســـألة عيـــد الفصح بين العيدين المصري والروماني . اختلف المؤرخون في وصفـــة مـــا بيـــن (المنتقـــم الشرس) أو صاحب (الحكمة والشجاعة) . على أي حال ، وجد (ثاوفيلوس) فـــي مراســـيم ثيودسيوس سلاحاً للقضاء على الوثنية والأريوسية ولا سيما في الإسكندرية مقر الحكم ومقـــر البطريركية الرئيسية في مصر . فكانت أولى قراراته أن طلب من الإمـــبراطور (ثيودســـيوس) تحويل معبد الإله ديونيسوس إلى كنيسة ، فوافق الإمبراطور وطلب من الوالي (ايفـــاجريوس) مساعدته في ذلك ، فعمل على هدم المعبد بأنقاضه أقام كنيسة كبرى أطلق عليها اســـم الملـــك (ثيودوسيوس) . لا نعلم على وجه الدقة هل حدث هدم بالفعل ، أم تغير فـــي الـــهيكل ونـــزع التماثيل الوثنية فقط وبقاء المبنى كما هو . عموماً كـــان رد الفعـــل الطبيعـــي للوثنيـــين فـــي الإسكندرية وهم يشاهدون أحد أهم معابدهم يدمر ، هو رد فعل ثوري تزعمهم آنذاك الفليســـوف الوثني أوليمبوس Olympius وأحتدم الصراع بينهم في شوارع المدينة ، واستطاع الوثنيـــون أن يفتكوا بكثير من المسيحيين ، ربما لان بهم رجال مدربين علـــي حمـــل الســـلاح ، ويتفـــق *(سوزمن وثيودوريت)* أن بداية الشغب كان من جانب الوثنيين الذين اعتبروا عملية هدم المعبـــد وتدنيس التماثيل الخاصة بالإلهة أهانه كبري لعقيدتهم . بينما يتجه *(سقراط)* نحـــو اعتبـــار أن المسيحيين هم الذين صبوا غضبهم علي الأقلية الوثنية ، وهو الغضب الذي ظل كامناً بداخلـــهم منذ فترات طويلة من ذات القرن، ويبدو أن هناك حالـــة مـــن الخلـــط حدثـــت بيـــن الوثنييـــن والأوريوسين (ربما لتقارب وجهات النظر من الناحية العقائدية في بشرية المســـيح) ، ولكـــن حملات (ايفاجريوس) العسكرية كانت تساند النيقيين منفذاً ما جاء في قرارات ثيودوسيوس .

حاول الوثنيون أن يجدوا مفراً من الموت المحقق لهم ، بالالتجاء للحماية والتحصـــن في معبد السرابيوم ، أملاً آن يكون سرابيس شفيعاً ومعاوناً ومنفذاً لهم ، وتبعهم المســـيحيون،

ودارت هناك معركة دامية ، دمرت علي أثرها أجزاء كبيرة من المعبد ، وفـر الوثنيـون مـن الإسكندرية إلي أماكن متفرقة من مدن مصر . *(سقراط)* هنا يشير إلي بعض علماء النحو فـي مدرسة الإسكندرية ، فروا للأرياف بعيداً عن شغب المدينة ومنـهم هلاديـوس Helladius، وأمونيوس Ammonius الذي عبر عن استيائه بعد أن شاهد تماثيل الإلهة معرضة لسـخرية المسيحيين وازدرائهم في الطرق والدروب .

هكذا كان الموقف في الإسكندرية ضد الوثنية والأريوسية ، واعتقد انه كان موقفاً بين الوثنيين والمسيحيين ، لأنه لم يحدث في بقية المدن الأخرى والتي كانت تعـج بـالعديد مـن المعابد الوثنية التي استمرت شعائرها قائمة حتى بعد تلك الفترة . اكثر من ذلك أن المسـيحيون قد اتخذوا من تلك المعابد مراكز رهبانية خاصة لممارسة شعائرهم الدينية بجوارها أو بداخلها، فتحولت معابد عديدة في طيبة والواحات والبرى الغربي والفيوم إلي مراكز دينيـة رهبانيـة ، علي سبيل المثال معبد *(دير الحجر)* في واحة الداخلة ، عثر بداخله علـي بازيليكـا مسـيحية متكاملة من القرن السادس ، وخلفها مساكن بالطوب اللبن للرهبان ، ولم يشـوه المعبـد مـن الداخل أو يخرب . أيضا معبد *(دير المدينة)* والذي استغل كمركز رهباني في القرنيين الخـامس والسادس الميلاديين ، أحيط بصور من الطوب اللبن ، وداخل المعبـد تحـول الفنـاء الغربـي والشرقي إلي حجرات رهبانية تشبه القلايات ، وعلي بوابة المعبد نحت بارز كبير يمثل صـورة لقديس أو ملاك علي هيئة فارس يستقبل الرهبان . أيضـاً مثـال آخـر أكـثر غرابـة ، فـي (معبد فيلة) ، وداخل المعبد الخاص بالإلهة إيزيس ، نجد حنية ومذبحاً من الجرانيت دليلاً علي أقامه الشعائر الدينية داخل المعبد ولم تحدث تشوهات خاصة بالصور الفرعونية في المعبد.

أن الأمثلة كثيرة على ذلك ومتعددة ، الأمر الذي يذهب بنا إلى ضرورة تحديد العلاقـة بين المعبد المصري والأديرة ، وأن تلك الدراسة سوف يواكبها بالضرورة تحديداً أكـثر عمقـاً وبدون تحيز لدور العقيدة المصرية أو اليونانية (الوثنية) في تطور القومية المسيحية المصريـة في مصر. عموماً مسألة تحديد الفواصل الدينية بين الوثنية والمسيحية تبـدو مسـألة صعبـة للغاية ، وأن تفسيرها سوف يجعلنا نخوض بصورة كبيرة في العمارة والفنون القبطية في مصر وهو الأمر الذي يبتعد قليلاً عن المنهج التاريخي الديني لهذا العمل ، وان كنا حالياً نعد دراسـة متكاملة عن الفن المسيحي في مصر من منظور اكثر شمولية من الدراسات السابقة ، نتمنى أن

... لبه على العديد من التساؤلات التي طرحت بشأن العلاقة بين الوثنية و المســـيحية فـــي ... على أية حال ، هذا لا ينفي أن المؤثرات الوثنية في الفن القبطي قد تقلصت إلى حد مـــا ... القرن الخامس الميلادي، وهذا في رأي ليس راجعاً لرفضها ، بل كان راجعاً لتطور الحركـة ... الوطنية وامتزاجها مع الرؤية الدينية ، وبالتالي تمسك المصريون بعناصر فنـــهم النـــابع مـــن ... تعبيرهم عن ذاتهم وفكرهم .

ثانياً : (كيرلس) والإرث الداخلي في النصف الأول من القرن الخامس

من المحتمل أن يكون مجمع القسطنطينية عام ٣٨١م الذي قضي رسمياً فقط على الاريوسية والوثنية ، قد مهد تقريباً لظهور حالة جديدة بدأت تطفو على سطح العلاقة بين المسيحية والمصريين . ففي محاولة للبعد عن الجدل الدامي بين الاريوسيين والنيقيين ، وبرؤية جديدة . أقدم (ثاوفيلوس) على ضرب الوثنية في الإسكندرية ، ويبدو انه كان اتجاهاً مقصوداً ، لأنه ما لبث أن تخلص منهم حتى حاول التخلص من المصدر الأصلي وراء تلك المشاكل اللاهوتية وهي كتب وتعاليم (اوريجنيس) . الدلائل قد تبدو قليلة في إثبات تلك المحاولة التي أظهرها بعض العلماء على أنها وسيلة من وسائل البحث عن ملامح للوحدة الدينية في مصر، والتي لم تكن قد تكونت حتى تلك الفترة .

حاول(ثاوفيلوس) أن يهاجم تعاليم اوريجنيس بصورة عدائية ، وتبدو حادثة(رهبان سكيتي) الأسقيط (وادي النطرون) Scetis مؤشراً خطيراً آنذاك ، فقد ظهر راهب يدعى (أفوريوس) أدعى أن الله ذو صورة بشرية وذو أعضاء جسمانية ، ولكن عندما حاول (ثاوفيلوس) الوقوف أمام تلك الآراء التي انتشرت في أقرب منطقة رهبانية من الإسكندرية العاصمة السياسية الدينية . فشل وتصالح مع الرهبان الذين طلبوا منه أن يحرم تعاليم (اوريجنيس) ، فوافق على الفور، وعقد مجمعاً في نفس العام في الإسكندرية ، وحرم تعاليم (اوريجنيس) . تلك الحادثة قد تبدو مشكوكاً في صحتها، على الرغم من أن بعضا من أحداثها قد سجل في رسالة بعث بها (ثاوفيلوس) إلى أساقفة فلسطين وقبرص بمناسبة عيد الفصح.

موقف عدائي آخر حدث بين ثاوفيلوس وثلاثة من الرهبان (يوسابيوس وأنتيموس وديوسقورس) كانوا مولعين بتعاليم اوريجنيس ، في حين كانوا قد عينوا من قبل ثاوفيلوس في الكدر الكنسي ، اثنان في كنيسة الإسكندرية ، والأخير على أسقفية هرموبوليس (الأشمونين

حاليا) ، هؤلاء رفضوا الانصياع لتعاليم البطريرك الرافضـــة لتعـــاليم أســـتاذهم اوريجنيـــس ، تجرجوا ضده وانضم إليهم العديد من الرهبان ، وأصبح موقف الرهبان في عـــهد ثـــاوفيلوس ولاسيما في منطقة الأسقيط ونيتريا ، منقسماً إلى جزئيين ، أحدهما يفترض أن الله هو صورة بشرية ، والآخر يفترض أن الله روح وهم الذين كانوا يدافعون عن آراء (اوريجنيـــس) . هـــذا الخلاف والانقسام الحادث في عهد ثاوفيلوس ، لازمة موقف مرفوض أيضاً ضده بسبب أنفاقـــه لزائد على الترف والبناء والتنعم في الحياة الدنيا ، هذا الموقف جسده (ايسوذورس) Isidore أمين صندوق كنائس الأسكندرية ، الذي كان صديقاً لثاوفيلوس قبـــل أن يـــهاجم اوريجنيـــس. (إيزذورس) اتخذ من موقف ثاوفيلوس ضد معلمه وأستاذه اوريجنيس سبباً مباشراً في مهاجمة البطريرك الذي كان ينفق الأموال في أشياء تافهة وغير هامة من وجهة نظره ، حيـــث رأى أن توزيع أموال الكنائس يجب أن يكون فقط على الفقراء والمساكين وسد النقص الواضـــح فـــي الأبنية الكنسية ليس في الأسكندرية ، ولكن في الأقاليم البعيدة ، وذلك لتحقيق ســـيطرة أوســـع للكنيسة الإسكندرية .

ازداد الأمر سوءاً بسبب تسلط ثاوفيلوس ومحاولته استخدام العنف ضد الرهبان الذيـــن تجمعوا في منطقة (نتريا) ، تلك المواجهة جعلت العديد منهم يهربون إلى فلسطين ومنها إلـــى القسطنطينية من أجل رفع شكواهم للإمبراطور، وحينما تدخل أسقفها (يوحنا فم الذهـــب)John Chrysostom – وهو أسقف العاصمة صاحبة السلطة السياسية- لحل الأزمة واســـتضاف جبهة المعارضة ، غضب ثاوفيلوس من يوحنا وتبادلا الخطابات القاسية معاً ، وانتقل الخـــلاف بين الاثنين إلى محور واحد هو تعاليم اوريجنيس . مفهوم اللجوء إلى (يوحنـــا فـــم الذهـــب) أسقف العاصمة ، يعني أن القسطنطينية أصبحت المحكم الفعلي في القضايا الكنسية ، وهو أمـــو كان مرفوضاً دائماً من كنيسة الإسكندرية ، بالرغم من قبولها لقرارات مجمع القسطنطينية الذي أعطى كنيسة العاصمة هذا الحق .

وعلى الرغم من عدم حسم هذا الخلاف ، إلا أن المشاكل التي حدثت ليوحنا فم الذهـــب بعد عدائه للإمبراطورة بسبب تمثالها الذي نصب في ساحة كنيسة (أيا صوفيا) ، قـــد حســـمت الخلاف بصورة تلقائية وليس حاسمة ، إلا أن العلماء أجمعوا على أن ثاوفيلوس قد أساء إلـــى تاريخه بمحاولته التخلص من السيطرة الأوريجينية على المسيحية المصرية ، كما انـــه تـــرك

عداء متوتراً مع يوحنا فم الذهب الذي أجمعت كل الكنائس على محبته وحسن تقديره للأمور اللاهوتية . من جانب آخر، نجد أن ثاوفيلوس كان ينبه من بعيد عن تلك الهيمنة الدينية والسياسية القادمة بعد قرار درجات الكنائس في مجمع القسطنطينية . وهو ما تحقق بعد ذلك في المشكلة النسطورية وما تابعها من مشاكل سياسية ودينية .

أن الحياة الاجتماعية والسياسية والدينية التي تركها (اثناسيوس) كانت بمثابة دعائم قوية لمن يخلفه ، فقد ترك سلطة الكنيسة قوية لاهوتياً وسياسياً في العالم البيزنطي . ولكن تلك القوة هبطت بصورة كبيرة على أيدي خلفائه ليس بسبب قوة العنصر الخارجي كما هو مزعم ، ولكن اعتقد أنها جاءت بسبب الفشل الكبير الذي حال دون توحيد قوى المسيحية في مصر بين الرهبان ورجال الكنيسة ، تلك التعددية والانقسامات المذهبية والصراعات المستترة الخفية في حقيقة الديانة المصرية ، جعلت الأمر قد يبدو طبيعياً في زوال سلطانهم على الفكر الديني ومراحل تطوره. ويمكن القول بأن الهيمنة اللاهوتية ، قد انتقلت من الإسكندرية ومصر لتستقر في إنطاكية والقسطنطينية ، ربما كان ذلك بفكر سياسي مساند لها ، أو كان السبب انتشار تعاليم أوريجنيس ومدرسته اللاهوتية هناك ، وبالتالي اتجهت الأضواء إليهما ، وأصبحت العقيدة المسيحية في مصر في موقف المدافع المنقسم داخليا.

تلك ربما كانت الحالة التي تركها (ثاوفيلوس) قبل أن يرحل في ٤١٢م ، تاركاً أرثاً ضخماً على عاتق خليفته (كيرلس) Cyril الذي حاول جاهداً في تحقيق ما فشل فيه خاله(ثاوفيلوس).

الإرث الذي تولى عليه كيرلس الأسقفية كان منقسماً إلى جزئيين ، أحدهما داخلي والأخر خارجي . بالنسبة للإرث الداخلي، فقد تميز بالعديد من الانقسامات الداخلية التي حدثت فور توليه السلطة ، المصادر المعاصرة آنذاك تخضع لكيرلس نفسه ، وهي تكاد تكون من جانب واحد ، ولكن يقابلها رؤية قد تكون مختلفة بعض الشيء عند المؤرخ المعاصر للأحداث آنذاك وهو (سقراط) أحد مؤرخي القرن الخامس الميلادي .

في البداية كانت هناك صعوبة في الموافقة على تولي (كيرلس) الأسقفية ، فقد كان خاله (ثاوفيلوس) قد بعثه وهو شاب إلى دير الأنبا مقار بوادي النطرون لكي يتتلمذ على يد الراهب (سرابيون الحكيم) ، إلا أن تعاليم كيرلس الرهبانية وزهده الأولى كشاب في قلايات تلك

منطقة ولم تمنعه من الموافقة علي طلب خالة بتعينه كهنوتي (شماس) في كنيسة الأسكندرية.
بعض العلماء ذهبوا إلى أن سلطة ثاوفيلوس وذكاء كيرلس كانت وراء شهرته الأخير حتى يكون لديه حزب يرشحه ليخلف ثاوفيلوس على عرش الكنيسة ، مقابل الحزب المضاد الذي كان يريد (تيموثاوس) رئيس الشمامسة . تلك الصعوبة الأولى جعلت هناك أشخاص من داخل كنيسة الأسكندرية يرفضون كيرلس . مسألة الرفض هنا منذ توليه الأسقفية عبر عنها (سقراط) بأنه منذ ذلك الوقت كان كيرلس يحاول أن يعيد مرة أخرى سياسة أثناسيوس في السيطرة والقضاء على خصومه في الداخل .
(SOCRATES. H.E.VII.7)

في الإسكندرية وفور تولى كيرلس البطريركية ، ظهرت فئة منشقة من رجال الكنيسة يحتمل أن يكون لديهم علاقة بفئة الرافضين له منذ البداية) وهم جماعة (النوفاسين) Novatians على الرغم من أن تلك الفئة كانت موجودة في أواخر أيام ثاوفيلوس ، إلا أنها عقب رحيله رغبت في السيطرة على كنيسة الإسكندرية من خلال أسقفها (ثيوبمتوس) Θεοπεμτος إلا انهم فشلوا فأصبحوا أعداء لكيرلس . *(النوفاسيون)* هم المحافظون المتشددون آنذاك ، الذين رفضوا أن يحلو المسيحيين من خطاياهم ، ويقال عنهم أنهم كانوا ضد سلطة البابا والبطريرك في المغفرة ، واعتبروا أنها ملك للرب فقط . اعتقد كيرلس أن تلك التعاليم تحاول أن تهدم سلطة الكنيسة وسلطته الشخصية ، فتعامل معهم من منطلق مفهوم الحكم المدني الدنيوي الذي كان يتبعه (أثناسيوس) ضد الميليتيين من قبل ، فهاجمهم وطردهم من الإسكندرية واستولى على ممتلكاتهم ، وطرد أسقفهم وجرده من جميع ممتلكاته ، وقد اتبع ذلك نوعاً من الاضطرابات الدامية في الإسكندرية بين الطرفين .

مسألة القضاء على النوفاسين الذين رحلوا إلى التجمعات الرهبانية في نيتريا ، لم تكن محاولة للقضاء على هرطقة دينية فحسب ، بل نوع من استعادة السلطة في الإسكندرية. وبالتالي أحداث الشغب التي حدثت في المدينة آنذاك اصطدمت مع فكر الوالي *(اوريستا)* Oresta الذي اعتبر تصرف كيرلس ضد المسيحيين (النوفاسين) في المدينة نوعاً من التعدي على السلطة البيزنطية وعلى سلطة الكنيسة الأولى في القسطنطينية . ويبدو أن هناك تقارير وصلت إلى اوريستا من أنصار (النوفاسين) الهاربين من الإسكندرية ، قد شجعت الوالي على الوقوف ضد كيرلس لأنه حكم على هؤلاء المسيحيين دون سند مجمعي ديني صادر من

المسئول الأول آنذاك على المسيحية وهي كنيسة القسطنطينية . عموماً (سقراط) ، يذهب إلى أن مسألة اغتصاب أموال وممتلكات وبعض الأسلحة من جامعة النوفاسين كانت وراء سخط أوريستا على كيرلس . تلك الحادثة واكبتها حادثة أخرى في نفس الفترة ، يحتمل أن تكون متزامنة معها ، والمتمثلة في اضطهاد كيرلس لليهود المقيمين في الإسكندرية والتي شكلت بعداً سياسيا في أهداف كيرلس السياسية – الدينية .

أن مسألة دراسة أحوال (اليهود) في الإسكندرية بعد الاعتراف بالمسيحية ، وبصفة خاصة في الفترة ما بين القرنين الرابع والسادس الميلاديين ، قد تبدو صعبة للغاية لغياب المصادر التي تناولت أمرهم في تلك الفترة . فاليهود كانوا قد أقاموا في الإسكندرية منذ زمن طويل ، واستطاعوا أن يصلوا إلى مستوى كبير من الثراء والسلطة في هذه المدينة ، ويبدو أن هذا السبب كان وراء هذا الحادث . يرى (سقراط) أن المسيحيون قد شعروا بغيرة وكراهية لليهود الأغنياء في ذلك الوقت الذي حاولت فيه الكنيسة التخلص من النفوذ القديم كلها . فالوثنية والأريوسية والغنوسية والأوريجنية ومن قبلهم اليهودية كانت هياكل اجتماعية دينية قائمة ومؤثرة في الإسكندرية ، وشكلت صوراً مذهبية خاصة .

(سقراط) تحدث عن هذا العرض المسرحي الذي كان اليهود يذهبون إليه في مسرح المدينة ، ويبدو أن المسيحيون كانوا يراقبون تصرفاتهم اللاأخلاقية في تلك العروض المسرحية ، حيث عبر (سقراط) عن جماعة المسيحيين بقيادة (هيراكس) Hierax أحد أعوان كيرلس فإنهم كانوا (جواسيس على اليهود). ويحتمل أن يكون العرض به إباحية (وثنية- يهودية) أراد كيرلس وأعوانه أن يتخذوها ذريعة لطرد اليهود من الأسكندرية والاستيلاء على أموالهم . على العموم ، حدثت مشاجرة في العرض ، وخرج على آثرها اليهود وأمعنوا الضرب والقتل في المسيحيين ، الذين تجمعوا عند كنيسة (القديس اسكندر) يحتمل أن اليهود قد أشاعوا أنها احترقت ليصرفوا الجموع من أمام المسرح ويتجهوا إلى الكنيسة لإطفاء النيران . كيرلس والمسيحيون أجمعوا علي طرد اليهود من الإسكندرية ، وتم ذلك فعلاً عام ٤١٥م في الإسكندرية . إلا أن تصرفات كيرلس أغضبت اوريستا ، الذي أرسل إلي الإمبراطور(ثيودوسيوس الثاني) تقريراً غاضباً يشكو فيه من تصرفات كيرلس ، واتهمه بأنه يحاول السيطرة علي المدينة ويعطل الوالي عن مباشرة أعماله . (اوريستا) كان يريد

تحريض الإمبراطور ضد كيرلس ، إلا أنه لم يستطيع ، حيث فوجئ بعدد كبير من رهبان منطقة نيتريا (يصفهم سقراط بالمئات) ، جاءوا إلى الإسكندرية لمحاربة كيرلس ، وإثناء تظـاهرهم عنده أمام الكنيسة ، صادف ذلك مرور اوريستا ، وأصيبت في رأسه ، وانشغل أوريستا بفض المشاجرة وتهدئة الأجواء في الإسكندرية ، وربما ذلك يكون قد أبعده عن البحث في عداءه مع كيرلس .

هذا الهجوم الرهباني ضد كنيسة الإسكندرية ، هو أحد التوابع الرئيسية لما أحدثه (ثاوفيلوس) من انشقاق داخل صفوف الرهبان ، فإن هؤلاء المئات كانوا يعتقدون في زعامة أفكار وتعاليم اوريجنيس اللاهوتية ، وان حركتهم هذه كانت بمثابة إنذار إلي كيرلس إذ فكر في إتباع أفكار خاله ثاوفيلوس . كما أن هذا الحادث غير أو عدل من رغبة اليهود في الانتقام من المسيحيين ، ويحتمل انهم خرجوا إلى مناطق كيرون (كوم الجـيزة- كفـر الـدوار) وكـاتوب والمناطق الجنوبية من الأسكندرية . بذلك نجح كيرلس في التخلص من اليهود ومن الهرطقـة، ولكنه شعر بدون شك بقوة هؤلاء الرهبان المحاصرين لمدينة الإسكندرية من كل جـانب وفـي انتظار اللحظة المناسبة لاحتلال الكنيسة .

قبل الانتقال إلى الأحداث الخارجية والإرث الخارجي الذي أثر بدون شك فـي تطـور المسيحية في مصر ، تجدر الإشارة هنا إلى حادث قد يكون له تأثير بالغ في تدعيم محـاولات الكنيسة في التخلص من الإرث القديمة ، فيعتبر حـادث مقتـل الفيلسـوفة الوثنيـة (هباثيـا) Hypatia حدثاً عارضاً فردياً ، ولكنه يعبر عن أشياء قد تبدو مبهمة إلى الآن . فمن خـلال (سقراط) أقرب المصادر آنذاك ، نجد أن (هباثيا) ابنة للفيلسوف السكندري (ثيون) Theon وقد اشتهرت في الأسكندرية في مجالات العلوم والأدب والفلسـفة ، وكـانت تضـاهي أعظـم الفلاسفة آنذاك ، حيث كان يوفد إليها من جميع أنحاء الإمبراطورية طـلاب علـم يستمعون لمحاضراتها . موقف (هباثيا) من المسيحية يبدو غامضاً وغير مفسر تماماً ، وهل هي كـانت بالفعل وثنية ، أم كانت تعبر عن أفكار المجتمع آنذاك الذي اختلطت فيه جميع الأفكـار الدينيـة (الوثنية- المسيحية- الغنوسية) القائمة على العلم والمعرفة الواقعية فقط ؟. الإجابة هنا تبـدو غائبة ، ولكن الثابت أن (هباثيا) كانت على علاقة ودية مع الوالـي الرومـاني (أوريسـتا) ، وبعض المسيحيين من رجال الكنيسة أشاروا أنها كانت على علاقة حميمة وفريدة مع الوالـي ،

وهو السبب الذي كان وراء سوء العلاقة بين الوالي وكيرلس . يحتمل أن يكون (بطرس) واحدا منهم ، وانه اتخذ على عاتقه مسألة التخلص من (هيباتيا) والقضاء عليـها ، فانتظرهـا أثنـاء عودتها إلى بيتها، ونزع ثيابها وقتلها ومزق جثتها . تلك الحادثة وان كـانت لا تلقـى اللـوم مباشرة على كيرلس ، إلا أنها بدون شك تعكس ملامح الحالة الدينية في الإسكندرية وموقـف الكنيسة ضد أصحاب الفكر المناهض لسلطتها . إذن تلك الأحداث المتتالية ، استطاع كيرلس من خلالها التعامل بمبدأ أثناسيوس القديم ، والتخلص منها مع الاحتفاظ بكرسي العرش في الكنيسة دون مساس .

ثالثاً: الإرث الخارجي (النسطورية ضد الثيوتوكس المصري)

ما لبث أن تفرغ كيرلس من ضغط الإرث الداخلي والتخلص من المشاكل اللاهوتية والتنظيمية والحزبية في الإسكندرية ، حتى فوجئ بالمشكلة النسطورية تهدد كيان العقيدة المسيحية في مصر وتضغط عليها بشكل كاد أن يقضي عليها نهائياً .

النسطورية ، فكرة دينية تنسب إلى نسطوريوس Nestorius الذي ولد حوالي عام ٣٨١م تقريباً (*هناك آراء ومشاكل تاريخية حول مولده ومكان تربيته الأولى، وبها العديد من القصص الأسطورية التي وضعت من قبل أنصاره*) . مدينة (مرمش) في سوريا يحتمل أن تكون مدينة المولد ، إلا أن بعض العلماء ذهبوا إلى أصلة الفارسي ، والبعض يؤكدون سوريا ، التربية المبكرة كانت في سوريا تحت أشراف اللاهوتي الشهير آنذاك (ديودوريوس الطرسوسي) ، كما أنه تعلم من اللاهوتي (ثيودوريوس الموبسيوستي) . على آية حال ، نشط نسطوريوس في بداية حياته بالقضاء على الهرطقة والبدع الدينية ، وكان آنذاك متمسك بالنيقية ضد الأريوسية والأبولوناريوسية (نسبة إلي ابولوناريوس اللاهوتي الإنطاكي) (٣١٠ - ٣٩٠م). إلا أنه كان يتصف مثلاً عند (سقراط) بشراسة الطبع وبالغرور والكبرياء واحتقار تعاليم القدماء ، ولكن بلاغته في الكلام قادته إلي الجهل وعدم المعرفة . ولكن لا نستطيع أن نقف على أرض ثابتة مع مؤرخي القرن الخامس الميلادي وبصفة خاصة في المشاكل اللاهوتية المعاصرة لهم ، فلا تزال هناك شكوك حول تحيزهم وإدراكهم الشخصي لبعض المعلومات وتفاصيلها . عموماً (نسطوريوس) كان واعظاً مفوهاً وخطيباً قديراً ، استطاع بسلاسة أسلوبه وبمعرفته الكتابية وبرخامة صوته أن يستحوذ علي عقول سامعيه ، الأمر الذي أدي إلي انتشار

تعاليمه في إنطاكية والقسطنطينية وما يجاورها، بل ويصل إلي القصر الملكي ويفعم بالدعم الإمبراطوري حتى يختار بعينه ليرأس أسقفية العاصمة القسطنطينية في عام ٤٢٨م.

تولي نسطوريوس رآسة الأسقفية في ١٠ إبريل عام ٤٢٨م ، وألقي خطاباً بهذه المناسبة في حضور الإمبراطور ، لخص فيه الرؤية السياسية والدينية التي رغب أن تسود الحكم الإمبراطوري آنذاك . ولا ندري هل كان يعتقد أن يكون ثيودوسيوس الإمبراطور طرفاً حاسماً في تلك الرؤية حيث يحتمل أن تكون تلك هي الرغبة التي من جلها قال: *"سلمني (وهبني) أيها الملك الأرض خالية من الهرطقة ، أمنحك السماء بديلاً ، استأصل معي الهرطقة ، أقف بجانبك في محاربتك للفرس"* . **(Socrat.H.E.7.29)**

هذا المفهوم الذي كان يمثل النظرة السياسية الدينية الجديدة التي أنطلق منها نسطوريوس ليعلو بسلطة الكنيسة في العاصمة ويصل بها إلي مفهوم السيطرة الإمبراطورية (سياسيا ودينيا) علي جميع كنائسها آنذاك . لذلك ابتدع رؤيته الدينية الجديدة ، والتي يمكن أن نلخصها في هجوم لاهوتي مباشر وصريح علي العادات والتقاليد الدنيوية القديمة مثل المسارح والغناء والرقص والتطرف الدنيوي عموماً . كما أنه كان كارهاً للترف الزائد ، الأمر الذي دعاه للهجوم علي أخت الإمبراطور نفسه بعد ذلك ، وهو ما جعل له شهرة ومكانة خاصة عند أهالي العاصمة . إلا أن الهجوم الأكبر كان علي السيدة العذراء (أم المسيح) أو (أم الإله) *الثيوتوكس* θεοτοκος من وجهة نظر المصريين آنذاك.

نسطوريوس عندما تولي الأسقفية في العاصمة ، أحضر معه شماسه المفضل (انستاسيوس) لثقته فيه لعلمه ووعظه وورعه الشديد في أمور التعاليم الدينية . (انستاسيوس) ألقي خطبة في الكنيسة بحضور أسقفها نسطوريوس وجمع غفير قال فيها: *"بأنه لا يجب أن ندعو مريم أماً لله ثيوتوكوس θεοτοκος لأنها بشر، ومن المستحيل أن يولد الله من مخلوق بشري"* **(Socrat.op.cit.32)**

يحتمل أن يكون هناك اتفاق بين البطريرك وشماسه . *(هرنك)* يقول *"أن الشعب أنتظر من البطريرك أن يرد علي تلك العبارة والعظة الجديدة ، إلا أن نسطوريوس أيد شماسه ودعم أفكاره"*. ومن هنا انقسم المسيحيون إلي حزبين ، حزب تقليدي يرفض آراء

(المانليوس) ، وحزب سياسي- ديني تقبل آراء نسطوريوس التي تذكرهم بالاريوسية ونظريات (أريوس) الحاضر الغائب دائماً في تلك المنطقة .

عندما تفاقمت الأمور ، اضطر نسطوريوس في الدفاع عن عقيدته الجديدة من خلال لمروث الأريوسي واتباعه ، واتجه إلي إلقاء مجموعة من المواعظ العقائدية شارحاً فيها تعاليمه الكرستولوجية الجديدة ، وعند تفسيره لتلك الازدواجية في وصف مريم (بأم الإنسان) ، تنطلق في مفهوم الطبيعتين الذي يدور حول أن مريم لم تلد إلا الإنسان (يسوع الناصري) الذي أتخذ الصفة الإلهية بعد تكوينه البشري ، وذلك (بالكلمة) الذي جاء لحظة تعميده ، فصار يحمل الطبيعتين البشرية والإلهية . وبالتالي لا يمكن أن ندعو مريم (بأم الإله) . نسطوريوس بهذا التعريف قد ألغي تماماً مكانة مريم في العقيدة المسيحية وفي الإرث الثقافي المسيحي آنذاك وبصفة خاصة في مصر .

وصلت عظات نسطوريوس إلي الإسكندرية، وتفرغ لدراستها رجال الكنيسة ورهبان الأديرة ، وعرضت علي كيرلس تقريباً في عام ٤٢٩م . فبعد عيد الفصح من نفس العام ، قام كيرلس بكتابة رسالة عقائدية لرهبان الأديرة في الصحراء عرفت باسم (Ad Monachos Aegypti) فند فيها بدعة نسطوريوس دون أن يذكر أسمه قائلاً:

"أن مريم جديرة بهذا اللقب (أم الله الثيوتوكس) ولن هذا اللقب ، مقبول ومعترف به من آباء الكنيسة ، وإن الذين لا يقبلونه ولا يستعملونه يظهرون جهلاً عقائدياً، لا بل ينادون بتعاليم مشكوك في صحتها ". **(Cyril.Epist.1.2)**

أعقبها رسالة في نهاية صيف ٤٢٩م وجهت إلي نسطوريوس شخصياً ، إلا أن نسطوريوس لم يرد عليها ، بل إنه في أثناء ذلك جاء إلي القسطنطينية رهبان من مصر يشتكون كيرلس وتصرفاته ، وهنا أعتبر نسطوريوس إن الأمر قد حان للرد علي كيرلس ووضعه في حجمه الطبيعي أمام الإمبراطور . فأنتهز فرصة وصول رسالة أخري من كيرلس به هجوم عنيف علي بدعته وتوضيح كبير لمفهوم المسيحية والتي اعتبر فيها نسطوريوس مهرطقاً وكيرلس ينصحه . هنا بدأ نسطوريوس في الهجوم برسالة عقائدية كتبت في ١٥ يونيو عام ٤٣٠م ، يرفض فيه تعاليم كيرلس ، ويشرح تعاليمه ويتحدث عن اضطهاد كيرلس للرهبان ومعاملته القاسية للمسيحيين ، ويختم الرسالة بنص تهكمي ساخر ضد كيرلس، ولكنه

نص يجسد لنا ظروف البلاد آنذاك ويؤكد إن الصراع ليس دينياً لاهوتياً، بل هو صراعاً سياسياً بين الإسكندرية والقسطنطينية . يقول : "*وكانت الحرب طويلة بين بيت شاؤل (المقصود مكانة كنيسة الإسكندرية قديماً) وبين بيت داود (كنيسة القسطنطينية الجديدة) وكان بيت داود يذهب ويتقوى ، وبيت شاؤل يذهب ويضعف* ". (P.G.77.49.57)

هنا أراد نسطوريوس أن يضع كنيسة الإسكندرية في موقع التابع دائماً لكنيسة العاصمة سواء كان علي الوضع السياسي أو الوضع الديني .

يذهب بعض العلماء أن المصريين قد عانوا كثيراً من جراء هذا العداء المستحكم بين الإسكندرية والقسطنطينية ، البعض اعتبر أن دفاع الإسكندرية والمصريين عموماً عن عقيدتهم كان لأسباب عقائدية تدور في فلك تعاليم اثناسيوس (النيقية) ، فالتمسك بوجود طبيعة واحدة ، مذهب يتفق مع الموروث الحضاري المصري القديم ، وهو المذهب الذي نتج عن طريق تطور طبيعي وطويل وشاق للمسيحية في مصر . وعلي الرغم من ذلك ، فإن مكانة السيدة العذراء دون الخوض في كونها (أم الإله) أو (أم الإنسان) كانت ذي مكانة عالية في العقيدة المسيحية في مصر ، فبدون شك أن مفهوم الأمومة في التكوين الإلهي المصري قد أدي أدواراً كبيرة في ترسيخ مبادئ العقيدة المصرية ولا سيما من خلال إيزيس أو العذراء ، وبالتالي فمن الطبيعي أن ترفض مسألة الإقلال من شأن الأمومة الإلهية بصرف النظر عن مسألة تقسيم المسيح إلى طبيعتين .

هذا الاتجاه واكبه اتجاه آخر ، يري أن كيرلس منذ أن تولي الأسقفية سعي لنشر نفوذه في مصر وخارجها وبصفة خاصة في المناطق الشرقية ، حتى يستعيد مركز الكنيسة مرة أخري بعد قوانين القسطنطينية عام ٣٨١م . وبالتالي فإن الصراع الكنسي بين الإسكندرية والقسطنطينية كانت وراء انشقاق المسيحية في العالم ، علي الرغم من وجود حلول وسطي كانت كفيلة لمنع هذا الانشقاق الحادث آنذاك .

في أثناء هذا الصراع بين الأسكندرية والقسطنطينية ، يظهر طموح جديد أخر لفرع ثالث حاول أن ينتهز الفرصة ليعلو ويعيد أمجاد الإمبراطورية الرومانية مرة أخرى حتى ولو كانت من خلال كنيسة روما وأسقفها(ماريوس مركاتوريوس) M.Mercatorius الذي ظل في انتظار لجوء الاثنان إليه ليكون القائد والحكم في الفصل بين الطرفين ، نسطوريوس أرسل

إلى الأسقف الروماني يخبره بما فعله كيرلس في رسالته ويستشيروا في الأمور اللاهوتية الخاصة بعقيدته . نجد أن شخصية (مركاتوريوس) قد تبدو علمانية عند العديد من العلماء ، وقد جاءته أولي المعلومات عن النسطورية من نسطوريوس نفسه ، ثم أعقبها طلبه الخاص من كيرلس أن يرسل له رأئه في الموضوع ، فأرسل شماسه (بوزيدونيوس) Posidonius إلى روما حملاً معه بعض الأوراق الخاصة بهذا الصراع وموقف النيقية منه . الموقف في روما كان يبدو صعباً آنذاك ، فمشكلة ترجمة النصوص والخطابات من اليونانية إلي اللاتينية ، أخذت نمطاً طويلاً لما دار حولها من شكوك الطرفين ، تلك المشكلة من الآن سوف يصبح لها دوراً خطيراً في تحديد مصير الأحداث بعد ذلك . وبصفة خاصة في اللحظات المصيرية داخل المجامع المسكونية .

علي أية حال ، وافق الطرفان علي تحكيم روما في هذه القضية ، وهو ما إرادته الكنيسة الرومانية آنذاك . (*اومان*) يعتقد بأن (بوزيدونيوس) قام بحركة نشاط واسعة النطاق في إقناع بابا روما والحاشية ورجال الكنيسة الرومانية بموقف كنيسة الإسكندرية وتعاليم كيرلس، هذا فضلاً عن وصول أخبار عند حدوث انقسام في القسطنطينية بين مؤيدي نسطوريوس ومعارضيه ، بل أن هذا الانقسام وصل إلي حد الاضطرابات بعد أن تدخلت القوة السياسية (عند الإمبراطور ثيودوسيوس) لمساندة نسطوريوس واتباعه هناك . لذلك كان من الطبيعي أن تحسم المشكلة في صالح كيرلس قبل انعقاد المجمع المحلي في روما في أغسطس عام ٤٣٠م.

يعد مجمع روما من المجامع الصغرى ، إلا أنه من الجدير بالذكر أن نضعه في حجمه الطبيعي بالنسبة لمجامع الأخرى لأنه المجمع الأول الذي ناقش هذه الظاهرة ، ولأنه المجمع الأول الذي اعتبرت فيه كنيسة روما صاحبة الحكم اللاهوتي في العالم البيزنطي ، ولأنه المجمع الذي أعاد شخصية كنيسة الإسكندرية اللاهوتية مرة أخري ولو كانت وقتية . معلوماتنا عن هذا المجمع تكاد تكون مفقودة ، ولكن هناك بعض المعلومات عنه وردت بأسم راهب أفريقي كان يقيم في روما ويدعي (أرنوبوس) Arnobos ، حدد فيها الأسانيد التي شرع المجمع في استخدامها ضد نسطوريوس ، فقد كانت مشكلة الترجمة في صالح كيرلس وضد تعاليم نسطوريوس ، كذلك كان هناك تقرير مقدم من الراهب (كاسيانوس) من مرسيليا في بلاد الغال ضد نسطوريوس ، ويعتقد بعض العلماء أن (كاسيانوس) هو المترجم للمجمع من اليونانية إلي

اللاتينية ، ثم حدث موقف شفهي من شماس الإسكندرية بشأن الذين اضطهدوا من كنيسة القسطنطينية لرفضهم تعاليم نسطوريوس وطردوا منها . من هنا تجمعت الخيوط تماماً ضد نسطوريوس الذي اعتبر هر طوقي وحرمت تعاليمه ، ووجهت إليه رسالة تهديد لكي يقلع عن ضلاله إلا وتم فصله وقطع العلاقات معه .

هكذا تحقق لأسقف روما السيطرة ، بينما انغمس النسطوريين في تجهيز أنفسهم ضد هذا الطوفان الجديد ، وراح المصريون وكيرلس ينعمون بالانتصار وتحقيق مزيد من الدعم لموقفهم اللاهوتي المضطرب آنذاك .

كان لابد لكيرلس الاستفادة من هذا الانتصار علي المستوي المحلي أولاً ، ولكنه أيضا رغب في تحقيق حلمه بالسيطرة علي الشرق عموماً ، فعقد مجمع محلي في الإسكندرية في نوفمبر عام ٤٣٠م لمناقشة ما حدث في مجمع روما ، وقرر المجمع إرسال وفود كنسية لأساقفة الشرق عموماً إنطاكية وأورشليم والقسطنطينية وقيصرية وغيرهم ، يشرحون موقفهم العقائدي ومبادئ تحريم بدعة نسطوريوس . وقرر أيضا هذا المجمع إصدار (الحرمانات الأثني عشر) ضد النسطورية وضد أية بدعة أخري . وهي الحرمانات تنسب لكيرلس وتعاليمه ولا تنسب لكنيسة الإسكندرية ، فقد تناولت العقيدة المصرية من خلال عقلية كيرلس الذي أراد السيطرة الشخصية لا الدينية .

يعد مفهوم (الثيوتوكيات) في العقيدة المسيحية القبطية من أهم خصائص المذهب القبطي واحد دعائمه اللاهوتية ، ويمكن القول بأنه إزاء هذا الموقف المشتعل ظهرت (الثيوتوكيات) كتراتيل يوميه في الكنائس المصرية ، مدافعة ومعبرة رسميا عن موقفها ضد النسطوريين ، وهي تسابيح تمجد العذراء مريم (أم الإله) علي مدار أيام الأسبوع السبعة . وهي مدعمة بالقانون الكنسي في تلك الفترة . واكب ذلك انتشار صور للسيدة العذراء المرضعة التي تحمل طفلها المسيح (أله) وحول رأسه هالة نوريه ، وهو أسلوب فني وموضوع أخذ ينتشر في الأديرة والكنائس منذ تلك اللحظة معبراً علي أن المسيح المولود من مريم جاء بالكلمة ، وصار لديه طبيعة واحدة . تلك هي المواقف الباقية إلي الآن عن مصادر تلك الفترة، فانتشار تلك الصور في أديرة سقارة وباويط والنوبة وكنائس مصر الوسطي والدلتا ، قد تؤكد

أن هناك رغبة شعبية في التمسك بالعقيدة ، وان الوحدة الكنسية التي كنا نبحث عنها في النزاعات السابقة أوشكت علي الحدوث بطريقة غير مباشرة .

نعود للصراع الذي أكتسب خطورة حقيقية بعد مجمعي روما الأسكندرية ، وكذلك بعد صدور (الحرمانات الأثني عشر) التي عبرت عن شخصية كيرلس الذي نصب نفسه من خلالها مصلح للعقيدة ، وبالتالي تخطي بذلك سلطة كنيسة روما كحكم عقائدي في تلك المشكلة ، فضلا عن استخدامه مجموعة من المصطلحات التي يصعب فهمها في تلك الفترة . البعض علق علي أن كيرلس قد تخطي في تلك الحرمانات بعض التعاليم التي ليست موجودة في الكنيسة الشرقية أو الكنيسة الغربية . يمكن أن نضيف إلي ذلك تعقيد الأمر آنذاك عندما تدخل الإمبراطور وأخته الإمبراطورة (بولخاري) حيث وصلت إليهما رسالة من كيرلس يرغب في طرح تعاليمه وحرماناته الذي توصل إليها في مجمع إسكندرية ، من أجل أن يكسب البلاط الملكي في صفه، ولكن النتيجة جاءت عكسية تماما حيث كان نسطوريوس قد عقد اتفاقاً مع الإمبراطور، من خلاله اعتبرت رسالة كيرلس ما هي إلا وشاية لبث روح الاضطرابات والانقسامات في عائلة الإمبراطور ، حيث انحازت بالفعل (بولخاري) لكيرلس من أجل عدائها القديم لنسطوريوس، لغضب (ثيودوسيوس) ، وقرر إرسال خطاب شديد اللهجة إلي كيرلس يدعوه إلي عقد مجمع في مدينة افسوس عام ٤٣١م ، هذا الخطاب يمثل نوعاً من الضغط السياسي الذي بدأ كمؤشر حقيقي وراء النسطورية ، ويبدو أن كيرلس هو الذي تسبب في ذلك ، فضلا عن إحساس الإمبراطور (ثيودوسيوس الثاني) بأن هناك أمور كثيرة تحدث في العقيدة وتعقد بشأنها مجامع دون أن يعلم عنها شيئا إلا بعد انعقادها . من هنا رغب في عقد مجمع أفسوس ، حتى يستطيع من خلاله نسطوريوس أن يدافع عن إيمانه وتعاليمه بعد أن أخذ الضوء الأخضر من الإمبراطور .

كان الموعد المحدد لبدء جلسات المجمع كما جاء في الدعوة المرسلة من الإمبراطور هو السابع من يونيو عام ٤٣١ م ، وبالفعل وصل الوفد النسطوري بقيادة نسطوريوس ، ووصل الوفد المصري بقيادة كيرلس ومعه خمسون أسقفاً في مقدمتهم الراهب شنودة الأخميني ، بينما وصل وفد أورشليم في ١٢ يونيو ، وتأجل افتتاح المجلس حتى وصول بقية الوفود. إلا أن الوفود تأخرت عن الوصول حتى يوم ٢٢ يونيو ، الأمر الذي أضطر على أثره كيرلس أن يعقد

المجمع ويفتتحه تحت رئاسته . وعلى الرغم من رفض رسول الإمبراطور افتتاح المجمع دون وصول وفد إنطاكية بقيادة الأسقف (يوحنا) الأنطاكي ، إلا أن الأساقفة رفضوا الانتظار وتم افتتاح المجمع في ٢٢ يونيو عام ٤٣١ .م .

مسألة افتتاح المجمع في هذا التوقيت ، طرحت مجموعة من الأسئلة ، علق عليها العديد من العلماء، مثلا، لماذا تأخرت الوفود علماً بأنهم يعلمون موعد المجمع قبل انعقاده بوقت كافي ؟ كذلك ، لماذا تسرع كيرلس بافتتاح المجمع ولماذا ترأسه ومن رشحه إلى ذلك؟. نجد أن هناك معلومات كثيرة حول هذه الأمور، ولكن يهمنا هنا أن نشير إلى تلك المحاذير التي كان قد علق عليها (يوحنا الأنطاكي) أسقف إنطاكية حول (الحرمانات الكيرلسية) حسبما وصفت آنذاك ، وان يوحنا وأساقفة إنطاكية عموماً قد فندوا تلك الحرمانات واعتبروها ذات شق هرطوقي وبعيدة عن الإيمان النيقي . موقف يوحنا وأساقفته كان قد أعلن قبل الدعوة لمجمع أفسوس وعلم به كيرلس ، وعندما جاءت رسالة من يوحنا إلى كيرلس يعتذر فيها عن تأخيره بسبب سوء الأحوال الجوية ، ويطلب منه عدم عقد المجمع إلا بعد وصوله ، أسرع كيرلس لعقد المجمع قبل وصول يوحنا . فقد وصلت رسالة يوحنا في ٢١ يونيو ، بينما أعلن كيرلس افتتاح المجمع يوم ٢٢ يونيو.

نجد أن وفد يوحنا كان يتكون من ٣٤ أسقف ، كان راغباً فقط في مناقشة كيرلس وحرماناته ، بينما موقفهم من النسطورية كان واضحاً في مجمع روما ، وبالتالي شعر كيرلس بأن وجود وفد يوحنا سوف يضعف من مركزه وربما ينضموا للمعارضين بجانب النسطوريين. من هنا أسرع كيرلس بانعقاد المجمع . الشق الآخر في الموضوع أن يوحنا الأنطاكي كان أقدم الأساقفة وأنه المرشح بقوة لرئاسة المجمع . وذلك لأنه لا يرأس المجمع طرف من الأطراف المتنازعة . ولكن ربما استند كيرلس في مسألة توليه رئاسة المجمع إلى كثرة أنصاره ومؤيديه في أفسوس ، ليس على مستوى الأساقفة وكنيسة أفسوس وأسقفها(ممنون) ، بل على المستوى الشعبي الذي وصل إلى حد إغلاق الكنائس في وجوه النسطورين وفتحت بمظاهر حب وتأييد لكيرلس واتباعه ، من هنا آلت الظروف أن تساند كيرلس وتؤيد طموحاته في انعقاد المجمع في ٢٢ يونيو ٤٣١ .م رغم كل الظروف غير المواتية .

رفض نسطوريوس الحضور، عندما علم بعدم وصول وفدي إنطاكية وروما ، اعتبر أن المجمع سوف ينعقد من جانب واحد وهو جانب كيرلس ، وكانت الظروف تقتضي وجود نسطوريوس لدفاعه عن آرائه ، إلا أنه رفض الحضور خوفاً على حياته ، وانتهت أعمال المجمع على تحريم بدعة نسطوريوس ولكن دون أن تطرح وجهة نظره بصورة متكاملة ، كما يقول (امان):

وبدون مناقشات أخرى اصدروا الحكم على نسطوريوس بقولهم(أن سيدنا يسوع المسيح الذي جدف عليه نسطوريوس يعلن بفم مجمعه المقدس تجريده (نسطوريوس) من الكرامة الأسقفية، ومن درجة الكهنوت) ووقع على هذا الحكم ١٩٧ أسقفاً .

بعد هذه الجلسة يصف لنا كيرلس الوضع في رسالة أرسلها إلى شعب الإسكندرية قال فيها:

. كنا حوالي مائتي أسقف وكانت المدينة كلها تنتظر من الصباح إلى المساء حكم المجمع المقدس ، وعندما وصلت أخبار حكم المجمع على هذا البائس إلى مسامع الشعب ، تعالت هتافاتهم مهنئة المجمع المقدس وممجدة الله على سقوط عدو الأيمان ، وعند خروجنا من الكنيسة ، جاءت الجماهير لاستقبالنا واصطحابنا إلى منازلنا بمشاعل مضيئة ، وأما النساء فقد حملن مباخر فاحت منها روائح طيبة عطرة "

(Cyril. Epistle. XL. X)

في الفترة ما بين ٢٤-٢٦ يونيو، وصل وفد يوحنا الأنطاكي ، وبمجرد علمه بحقيقة ما حدث في المجمع واستمع لمندوب الإمبراطور الكونت (كانديديانوس) ثم تقابل مع اتباع نسطوريوس الذين أخبروا بما حدث لهم من مصاعب وكراهية من جانب شعب أفسوس واتباع كيرلس وانهم عقدوا المجمع وأعلنوهم محرومين دون دفاع . يثور يوحنا الانطاكي ، ويأمر بعقد مجمع آخر في أفسوس داخل منزله وبحضور الكونت ممثل الإمبراطور ونسطوريوس واتباعه ووفد يوحنا الأنطاكي وعددهم ٣٤ أسقف . عقد المجمع الذي اتخذ شكلاً قانونياً بحضور مندوب الإمبراطور الذي كان معترضاً على افتتاح المجمع السابق . انتهى المجمع بخلع الأسقف كيرلس والأسقف ممنون ومنعهما من ممارسة الخدمة الكهنوتية ، ووقع على البيان الختامي للمجمع ٥٣ أسقفاً أرسل منه نسخ للإمبراطور والإمبراطورة وإلى شعب القسطنطينية والى كيرلس

وممنون . المجمع استند إلى كيرلس اغتصب حق ليس حقه بافتتاح المجمع ورئاسته دون انتظار بقية الوفود حتى يتحقق مبدأ العدالة في الفصل بين النزاعين ، كذلك اتهام كيرلس بهرطقة كبرى في (حرماناته الاثنى عشر) ، تحيز الأسقف (ممنون) وتحريض شعبه وكنيسته ضد النسطورين قبل الحكم عليهم وهو عمل لا أخلاقي .

في أعقاب ذلك شهدت المدينة أمور غريبة الأطوار، فقد حدث انقسام ثنائي متراشق بين الطرفين أما بالحوار أو بالشجار، الأمر الذي ابتعد تماماً عن مفهوم المسيحية ، حتى أن بعض العلماء ، وصفوا الوضع ببوادر حرب أهلية في أفسوس . عموماً بدأ الإمبراطور يشعر بموقفه السلبي تجاه تلك الأحداث ، فبعد أن وصلت إليه جميع التقارير المتناقضة ، أرسل مندوب له يتحقق من أحداث مدينة أفسوس ، وقبل وصوله كان قد وصل وفد كنيسة روما وبالتالي أنضم إلى جانب كيرلس ودعم موقفه ، وعندما وصل مندوب الإمبراطور ومعه قرار الحكومة ، أعلن خلع نسطوريوس وكيرلس وممنون ، ورجوع الأساقفة إلى أوطانهم ، ورفض جميع القرارات اللاهوتية التي لا تتفق مع الإيمان النيقي .

هكذا وعلى الرغم من انتصار الإيمان النيقي الخاص بكنيسة الإسكندرية، إلا أن أسقفها انهزم ، وكذلك حرماناته الاثنى عشر باتت هرطقة ، من هنا اتجه بعض العلماء إلى تحليل موقف كيرلس في أفسوس ، وذهبوا إلى أن كيرلس كان يدافع في أفسوس عن إيمانه الشخصي الواضح في الحرمانات الاثنى عشر ، والتي أصبحت تساوي شخصيته ومكانة كنيسة الإسكندرية ، لذلك رفض كيرلس تلك القرارات وخاض مجموعة من التوسلات والرشاوى والتوسط لمقربين الإمبراطور من أجل العفو والعودة للكنيسة . وبالفعل يخضع الجميع للإمبراطور في ٢٥ أكتوبر عام ٤٣١ م في كنيسة القسطنطينية أثناء تكريس أسقف جديد لها بدلاً من نسطوريوس ، ويعفوا الإمبراطور عن كيرلس ، وحدثت مصالحة كبيرة بين يوحنا الأنطاكي وكيرلس وقطعا معاً معاهدة جديدة للسلام ، ولا ندري من تنازل لمن ، وهل كانت الأمور اللاهوتية هي صلب هذه المصالحة ، أم هي أمور شخصية وسياسية وصراع دنيوي خادع من أجل الحصول والعود لكرسي الأسقفية .

رابعاً : المصريون والمسيحية قبل وبعد مجمع خلقدونيا
(في النصف الثاني من القرن الخامس)

مات كيرلس في عام ٤٤٤ م بعد كفاح طويل مــن أجـل شـخصية أولاً ثـم عقيـدة المصريين بعد ذلك ، هذا الرأي ذهب إليه العديد من العلماء في تفسير الطريقة التي كان يتعـامل بها كيرلس في تصفية الخلافات التي تمنع تحقيق طموحاته ، ترك كيرلس الميدان بثقل كبـــير، وعقيدة مشكوك فيها . فأغلب الأرثوذكسيين أنصار المذهب النيقي رفضوا الصلح الذي تم بيــن كيرلس ويوحنا ، واعتبروا انه جاء لمصلحة كيرلس الشخصية ، وانه تنازل عن بعض تعاليمــه من الموافقة علي مفهوم " *لأنه صار اتحاد الطبيعتين قبـل الـولادة* " وكذلــك قبـول مفــهوم تكريم الجزء *اللاهوتي في المسيح فقط* " وهو معني يؤدي إلي اعترافه بـالجزء الناســوتي. عموماً انفض علي اثر ذلك أساقفة الشرق عن كيرلس وذهبوا في عجلة من أمرهم في الانفصال عن كنيسة الإسكندرية . تلك الآراء المتضاربة وغير المؤكدة تعبر عن روح العصر المضطربــة، والذي علي الرغم من توافر العديد من المصادر المختلفة ، إلا أننا إلـــي الآن نفتقـد للحقــائق المؤكدة ، فالعلماء يدونون تلك الفترة القادمة بتحاليل مختلفة وكثيرة ، البعض بنظرة غربيــــة، والآخر شرقية ، وأخرون بنظرة قبطية ، وبينهم جميعا تضيع الحقائق التاريخية .

تولي البطريرك (ديوسقوروس) Dioscorus كنيســة الإسـكندرية عــام ٤٤٤ .م ، وورث حالة المسيحية وهي في طريقها السريع للانشقاق علي المستوي المحلي والعالمي . بعـد أن تولي حاول جمع الشمل المتبقي علي المستوي المحلي ؟ ويحتمل انه قـد نجـح فـي ذلـك لشخصيته اللاهوتية المتزنة ولعلمه وحكمته المستخدمة فقط لخدمة العقيدة . في أثنـــاء ذلـك، بدأت محاولة للإصلاح من جانب أسقف كنيسة روما الذي كان يسعى للصعــود إلــي القمــة، وبالتالي رغب في استقطاب أسقف الإسكندرية ، فأرسل إليه خطـــاب يلتمـس فيــه الصداقــة

والمؤاخاة والعمل علي إصلاح ما أفسدته الظروف السابقة . إلا أن (ديوسقوروس) أدرك ما يحمله هذا الخطاب من سيطرة كنسية ، ورفض تلك المحاولة ، وتحولت العلاقة بين روما والإسكندرية إلي عداء كبير. ربما جاء ذلك بسبب عودة الأباطرة دائما للأيمان النيقي (المصري) عندما يفشلون في السيطرة علي الأمور الدينية ، وهو أسلوب سياسي ديني متزن ومعروف منذ عهد الإمبراطور قسطنطين الكبير ومجمع نيقيه . من هنا كانت الأمور اللاهوتية مهما يحدث لها من شتات أو انشقاق ، كان من السهل علي الإمبراطور أن يأمر بالعودة إلي الإيمان النيقي وبالتالي تعود بصورة مباشرة (ودون عناء) مكانة كنيسة الإسكندرية إلي القمة مهما تجمعت أمامها قوي عدائية ، من هنا رغب أسقف روما في استقطاب كنيسة الإسكندرية بحثا عن مجد يعوض روما مجدها الذي سلب منها سياسياً وعسكرياً.

علي الجانب الآخر. وفي ضواحي القسطنطينية وفي أحد أديرتها المتطرفة ، ظهر اوطاخي Eutyches الذي كان يقاوم نسطوريوس وتعاليمه وأتباعه في العاصمة نفسها ، ولكنه وفي سبيل دفاعه عن مقام المسيح تطرف في التعبير عن طبيعته الناسوتية التي اندمجت مع اللاهوتية قبل ظهوره البشري ، وهو ما جعله هرطوقياً . عموماً حدثت مجموعة من التحالفات الحزبية بغرض الدفاع والاتهام من أجل (اوطاخي) وبدعته ، وعلي الرغم من انسحاب (اوطاخي) من الميدان واعترافه بذنبه ، إلا أن الأمر كان أكبر من مناقشته بدعة (اوطاخي) ، فقد كان موجهاً للسيطرة علي مكانة أسقفية الإسكندرية وإلغاء الإيمان النيقي عموماً.

لذلك ومن أجل بدعة (أوطاخي) - التي كانت انتهت في مجمع محلي عقد في القسطنطينية حضرة أسقفها (فلافيانوس) Flavianus وأساقفة إقليميين اعترف أوطاخي بأنه مظلوم، وانه كان يدافع فقط عن العقيدة النيقية - طلب الإمبراطور أن يعقد مجمع آخر في افسوس عرف بالمجمع المسكوني الثاني عام ٤٤٩م . ورأسه البطريرك (ديوسقوروس) بأمر من الإمبراطور الذي رفض حضور بعض النسطوريين أمثال (ثاوذوريتوس) Thedoretos أسقف كورش Cyrrhus . وانعقد المجمع بأمر الإمبراطور وبحضور نواب من أسقفية روما جاءوا من أجل أضعاف موقف ديوسقوروس وكنيسة الإسكندرية ، وكذلك حضر المجمع (فلافيانوس) أسقف القسطنطينية، و(بوبيناليوس) أسقف أورشليم ، (فدمنوس) أسقف إنطاكية . ناقش المجمع بدعة (اوطاخى) ، وتبين منذ الوهلة الأولى أن هناك تحزب ضد بطريرك

الاسكندرية مكون من أساقفة روما وفلافيانوس والأساقفة النسطوريين المعروفين وغير المعروفين ، وان بدعة اوطاخى ما هي إلا وسيلة وراء عودة النسطورية من جديد ، وعندما غير اوطاخى رأيه واعترف بالأيمان النيقى ومن معه من رهبانه ، تم العفو عنهم ، إلا أنهم اتهموا (فلافيانوس) بأنه حرمهم بعد أن اعترفوا بذنبهم (في مجمع القسطنطينية المحلى السابق) ، وعندما طلب منهم الاعتراف علانا بالأيمان النيقى ، اعترفوا جميعا ، وهنا احتج (فلافيانوس) اصر في عناد على قوله بالطبيعتين بعد الاتحاد وأيده بعض الحاضرين في المجمع ، وعندما وصل الأمر إلى الشجار ، أعلن ديوسقوروس انتهاء أعمال المجمع وعزل فلافيانوس أسقف إنطاكية وثاذوريتوس أسقف كورش وغيرهم من النسطوريين وعددهم ستة أساقفة رفضوا الاعتراف بالطبيعة الواحدة . وفى الوقت نفسه خشي أساقفة روما التدخل حتى لا يتهموا بالهرطقة ، ولم يقفوا ضد التيار وخرجوا منهزمين من المجمع ، إلا انهم لم يعبروا عن تلك الهزيمة ، ورحلوا لكي يخبروا (لاون) أسقف روما بما جرى في المجمع ، فأخذا يعد العدة من أجل المرحلة القادمة من الصراع .

نتوقف قليلا حول (الاوطيخية) كتفسير مذهبي ظهر في تلك الفترة ، (اوطاخى) يعتبره العلماء أحمقا اكثر منه هرطقيا ، إذ أنه بالغ في تفسيره فوقع في المحظور، فأن تلك القضية آنذاك كانت شائكة جدا ، ومن يدركها يجب أن يكون حذرا في الفصل بين المذهبين الطبيعة الواحدة والطبيعتين . (فلافيانوس) عندما حرم (اوطاخى) كان يريد بذلك القضاء على بقايا الطبيعة الواحدة في العاصمة ، ولكن عندما عفا (ديوسقوروس) عن اوطاخى كان بذلك يحمى تلك البقايا في القسطنطينية ويدعمها ، وليس كما فسر البعض بأنه لم يعاقب هرطوقيا مذنبا في حق العقيدة ، وفتح الباب لكافة الهراطقة بعد ذلك . وبالتالي من يخطئ ويعترف بذنبه يعود آلي موقعه دون عقاب . من ناحية أخرى فعندما علم (فلافيانوس) بانعقاد مجمع تحت قيادة غريمه (ديوسقوروس) ، أراد أن يضمن قوة كبيرة تسانده فتحالف مع (لاون) أسقف روما الذي كان متفق معه في أهدافه العدائية ضد كنيسة الأسكندرية ، فقد أرسل فلافيانوس رسالة مطوله آلي لاون يشرح فيها هرطقة اوطاخى جاء فيها ، أن اوطاخى يستمد تعاليمه من هرطقة (ابولوناريوس) والغنوسى (فالنتينيوس) . هنا نجد أن (الابولونارية) مذهب نادى بأن المسيح كانت لديه روحا بشرية لازمته منذ الولادة حتى التعميد فقط وبعدها صار ألهاً . تلك

بالفعل مفهوم العقيدة الأريوسية وان كان هناك من يرفض أن (اريوس) تحدث عن الروح البشرية، ولكن (اريوس) اعتبر أن المسيح أخذ جسدا قبل أن تأتي إليه الروح الإلهية ، وبالتالي هذا الجسد كان به روحا بشرية . تلك هي القضية الأريوسية وهي في نفس الوقت أساس النسطورية . ولكن الذي يهمنا هنا هل كانت تعاليم فالنتينيوس الغنوسي باقية إلي تلك الفترة، وتناقش بين الرهبان في مصر وسوريا وإنطاكية وروما . برديات نجع حمادي تشير إلي ذلك وإنها كانت معاصره لرهبان أديرة سوهاج الخاصة بالأنبا شنودة . ويمكن تأكيد ذلك بأن أوطاخي نفسه عندما تنازل عن رأيه الدهر طوقي اتهم أو حكم علي أراء (ماني) و(فالنتينيوس) وغيرهم من الغنوسيين و(أبولوناريوس) بالهرطقة في مجمع افسوس عام ٤٤٩م . معني ذلك أن الاتهام الذي أتهمه به فلافيانوس كان معروفا ومتداول بين الجميع، والمعني هنا (وأن ظل احتمال) يميل إلي وجود اتباع غنوسين لفالنتينيوس لا يزالون يروجون آراءه وتعاليمه في معاقل الرهبنة في الشرق ، وان كنا لا نستطيع أن نقف علي أرض ثابتة من حجم هذا الانتشار .

تلك المداخلة كانت كافية لتعبر عن سير الأحداث وتفاعلها دون أن يكون هناك رابط لزمام الأمور اللاهوتية ، فالخلفية الدينية المبعثرة والشتات الواضح فيها ، ومفهوم السلطة المستبدة ، ونظام الكنائس الديكتاتورية ، جميعها أسباب وعوامل أدت إلي البحث عن الانشقاق لا عن الاتحاد ، وهو ما سوف يحدث بعد ذلك . فعلي الرغم من أن مجمع افسوس الثالث يعتبر أقل عنفا وتشاجرا من المجمع السابق له ، إلا أن الأساقفة الغربيون الذين فشلوا في السيطرة الكنسية لا العقائدية ، اتهموا ديسقوروس وأنصاره باللصوص ، وأمعنوا في وصفهم بالاتهامات التي تعبر عن جبروت الأسقف ديسقوروس ومن معه في انتزاع الإيمان النيقي من أساقفة المجمع . وبالتالي هؤلاء الأساقفة المعارضين سوف يجهزون أنفسهم لمعركة أخري حاسمة يحققوا فيها ما أشرنا إليه سابقا ، أن أساقفة القرن الخامس جميعا كانوا يسعون للانشقاق لا للاتحاد .

في عام ٤٥٠م مات (ثيودوسيوس الثاني) الذي عرف عنه أنه ساند النيقية علي الرغم من عدم رضاءه عن أساقفة الإسكندرية . جاءت بعده أخته بولخاريا (بولكاريا) وكانت راهبة ، ولكنها تنازلت عن ذلك وتزوجت من (مركيانوس) القائد العسكري الذي أصبح

ببراطورا ، هنا تغيرت الأوضاع بالنسبة لأسقف روما (لاون) الذي جمع كافة القوي المناهضة لديوسقوروس في مجمع محلي عقده في روما ضم حزب النسطورين بقيادة (ثاوذوريتوس أسقف كورش المعزول ، وانتهي المجمع بتحديد رسالة لاهوتية هامة لمذهب الطبيعيتين عرفت باسم (*رسالة لاون*) ، وقاموا بإرسالها للإمبراطور الجديد ، وطلبوا منه إقامة مجمع ديني لفحص أعمال المجمع الأفسوسي السابق وتحديد الإيمان الصحيح طبقاً لمفهوم الرسالة . عندما علم (ديسقوروس) بأمر(رسالة لاون) عن عقيدة الطبيعيتين ، عقد مجمع محلي في الإسكندرية قرر فيه قطع (لاون) وحرماته من شركته لأنه يسعي في أبطال قرارات مجمع نظامي شرعي، وأرسل ذلك للإمبراطور .

علي أرض الإمبراطور ، نجد أن القصر الملكي آنذاك كان منقسماً أيضا بين نيقين ونسطورين ، وكانت (بولخاريا) نيقيه ولديها كراهية شخصية فقط من نسطوريوس ، ولكنها في نفس الوقت كانت كارهة لشخصية ديسقوروس لعلمها إنه محب للسلطة ويسعي لتوطيد نفوذه الديني والكنسي فوق النفوذ الإمبراطور وكنيسة العاصمة . لذلك سعت لدي زوجها مركيانوس وبتدعيم (محتمل) من (لاون) في الموافقة علي عقد مجمع مسكوني . بالفعل طلب الإمبراطور من (لاون) عقد مجمع تحت رئاسته ولكن في نيقيه وليس في روما كما كان يريد لاون . (لاون) أراد المجمع علي أرضه لعلمه الخاص بشعبية النيقية وأساقفة الإسكندرية في الشرق ، وكذلك حتى يستطيع أن يحضر المجمع لكبر سنه وعدم قدرته علي السفر إلي نيقيه. عموماً رفض الإمبراطور لأسباب سياسية وسياديه عقد المجمع في روما ، وانعقد المجمع في نيقيه بحضور أساقفة من جميع الولايات يصل عددهم ٣٣٠ أسقف والبعض أشار إلي أن عدد الأساقفة قد تجاوز ٥٠٠ أسقف .

الأسقف (ديسقوروس) يبدو أنه كان متعجباً من انعقاد المجمع ، وان الظروف الدينية مواتية ولا يوجد أسباب حقيقية وراء ذلك ، وعندما عرض الأمر هكذا علي الإمبراطور ، قيل له (*إن الإمبراطور نفسه يريد أن يعرف هل للمسيح طبيعة واحدة أم طبيعتين)*. وعندئذ حاول البطريرك أكثر من مرة إقناع الإمبراطور بعدم جدوى عقد هذا المجمع ، إلا إن محاولاته هذه فسرت بعد ذلك بأنه تطاول من البطريرك علي أراء الإمبراطور ، وإن (ديسقوروس) يجب أن

يعلم أنه أسقف ولاية تابعة لسلطة الإمبراطور ، ومن هنا جاءت النتائج واضحة قبـــل انعقـــاد المجمع .

عندما وصلت الوفود إلي نيقيه من أجل الاجتماع ، جاءهم قرار بنقــل المجمــع إلــى مدينة خلقيدونيا Chalcedon بالقرب من البوسفور . وعقدت جلسة الافتتاح في الثامن مـــن أكتوبر عام ٤٥١ م في كنيسة المدينة ، ولم يحضر (لاون) وأرسل وفد ينوب عنه ، وحضـــر ثاوذوريتوس أسقف كورش وتزعم النسطورين ، وأصبحت الأجواء جميعاً مهيأة للقضاء علـــى ديوسقوروس ، بالرغم من الحياد التام الذي استخدمه رئيس المجمع (نائب الأسقف الرومـــاني) في الجلسة الأولى للمجمع ، والذي سمح فيها لديوسقورس بالدفاع عن نفسه وعـــن قـــرارات مجمع أفسوس ، إلا أن الهجوم الشرس الذي تعرض له لم يكن من الكنيسة الغربية فقط ، بـــل الأخطر من ذلك أن بعض الذين حضروا ووقعوا على مراسيم مجمع أفسوس الثـــاني ، أنكـــروا ذلك وابتدعوا الاتهامات تلو الاتهامات ضد ديوسقورس واتباعه في أنهم استخدموا معهم العنف والتنكيل والارهاب من أجل قبول قراراتهم . تلك الادعاءات أضعفت من موقف ديوســـــقوروس واتباعه، وعندما سئل ديوسقورس لماذا حكمت على فلافيانوس بـــالتحريم والعـــزل ؟ أجـــاب ملخصاً الأزمة اللاهوتية فقط وترك الأزمة السلطوية والسياسية لهم وقال:

" ان الأسباب التي بني عليها الحكم على فلافيانوس واضحة وصريحة ، وهي أنه كـــان يعتقـــد بوجود طبيعيتين للمسيح بعد التجسد ، أما أنا فلـــي شـــهادات مـــن أقـــوال الآبـــاء أثناســـيوس وغريغوريوس وكيرلس تؤيد انهم كانوا يعتقدون بعدم وجود طبيعيتين للمسيح بعد التجسد ، بل أن الكلمة المتجسدة اتخذت طبيعة واحدة فقط ، فإذا كان في اعتقادي خطأ فيكون أصله مـــن خطـــأ هؤلاء الآباء المحترمين الذين أقول أنا بقولهم ولا أتحول عن مبدأهم ، وحتى يكون المجمع على ثقة من قولي ، قد أقول لكم بأنني نقلت أقوالهم هذه بالحرف الواحد واعتنيت تماماً في ضبطـــــها على الأصل والتحقق من صحتها ".

اعتقد الأساقفة الشرقيين ومندوب الأسقفية الرومانية انهم أمام حجة يصعب القضـــاء عليها ومحو عقيدة راسخة على الأقل مائة عام مضت وقلب الأوضاع عليها ، فـــانضموا إلـــى النسطورين من أجل تكوين جبهة قوية ، وأخذوا يتذمرون ويصرخون ويسخطون على الأساقفة

الأرثونكسيين (ديوسقوروس واتباعه) ، وعندما شعر رئيس المجمع ومندوبي الإمبراطور بهذا الهياج والصخب ، أنهى الجلسة الأولى ، وقرر انعقاد الجلسة الثانية بعد خمسة أيام .
راح الأساقفة الشرقيين ومن معهم في استعجال عقد الجلسة الثانية ، ويبدو انهم دبروا مكيدة مع قوات نظامية عسكرية في المدينة تابعة للإمبراطور، تقتضي حبس الأساقفة المصريين وديوسقوروس في مقر أقامتهم منعزلين وعليهم حراسة حتى تعقد الجلسة خوفاً من حجج ديوسقوروس الإيمانية غير المطلوبة آنذاك. وبالفعل تنجح المكيدة ، وتعقد الجلسة الثانية بدون الوفد المصري ، وعمل النسطورين على تقديم أوراق اعتماد عقيدتهم وشهود ضد أعمال ديوسقوروس واتهامه بأنه دافع عن أوطاخى الهرطوقي ، وأرغم الأساقفة على التوقيع عنوة على قرارات المجمع السابق . ومن ثم أصبح في هذه الجلسة ديوسقوروس هرطوقي، وجب الحكم عليه بتجريده من رتبه ودون أن يدافع عن نفسه ، و إعلان الإمبراطور بما توصلوا إليه .

حاول المجمع الحصول على توقيع من الأساقفة المصريين وديوسقوروس ولكنهم رفضوا ، وعندما علم الإمبراطور هددهم بالقتل وطلب رؤية ديوسقوروس ، الذي رفض بإصرار التوقيع ، وعندما اشتد الحديث بينه وبين الإمبراطور وزوجته الإمبراطورة ، أمر الإمبراطور بنفي ديوسقوروس إلى غر غار أو (Ganagra) واستمر فيها منفياً مع بعض الأساقفة المصريين حين توفى عام ٤٥٤م .

بالنظر للأحداث السابقة ، نجدها تدور حول عاملين هامين ، *الأول*: محاولة استخلاص عقيدة جديدة صالحة ومقنعة ومتفقة مع العقلية الغربية وموروثها الثقافي والديني القديم ، وهو المفهوم الذي ظل يسعى دائماً في السيطرة والتفوق على الشرق سياسياً وعسكرياً وأخيراً دينيا. *الثاني*:. تدعيم الحكم الإمبراطوري بالإشراف المتزن الذي يضمن بقاء الولايات المحتلة ساكنة وتابعة في أذيال الإمبراطورية ، وهي نفس النظرة السياسية التي أقرها قسطنطين الكبير واستخدمها في القرن الرابع الميلادي ، واستمرت تلك السياسية مع اختلاف أسلوب ممارستها باختلاف الشخصيات المضادة مثل أثناسيوس وكيرلس وديوسقوروس . هذا بالإضافة إلى أن المعين الديني والعقائدي الذي خرجت منه الأفكار اللاهوتية أصبح فارغ ومتداول ليس فقط عند

اللاهوتيين أو رجال الكنيسة ، بل أيضاً على المستوى الشعبي الذي تغيرت عقيدته كثيراً ، فاصبح هو كذلك قابل للتغيير والتخبط .

فبمجرد أن أصدر مجمع خلقدونيا الحكم على ديوسقوروس وعودة الطبيعيتين ، حتى نجد في مصر جماعات تدين بما جاء في المجمع ، حاول بعض العلماء أن يحصروا هذا التغيير في الفئات اليونانية فحسب في مصر ، إلا إننا نجد مفهوم الطبيعيتين علي الرغم من خضوعه في المقام لفكر أريوس ثم أنصاف الأريوسيين ، فإنه كان قريب من الفلسفة الغنوسية ، التي حققت رواجاً كبيراً في مصر حتى القرن الخامس الميلادي . من هنا فإن الفئات التي سوف تتناول هذه العقيدة كثيرة ، فاليونانيون والمصريون - اليونانيون والرومان القاطنون في المستعمرات الرومانية في مصر الوسطى وبقايا الأريوسيين ، وبعض الأوطاخين الذين انتشروا آنذاك ، وكذلك الغنوسيين ، سوف يتمسكون بتلك العقيدة الجديدة التي حققت لهم مفهوم السيطرة علي كنيسة الإسكندرية منذ عهد أثناسيوس .

عموما الوقوف على مصادر تلك الفترة الحرجة ما بعد مجمع خلقيدونيا ، قد يبدو صعبا ، من أجل تفرغ كنيسة الأسكندرية لكتابة تاريخها بوجهة نظرها ، وهو ما يقابله من أعمال مضادة في الكنيسة الغربية ، جعل الباحثين يتشككون في كثيرا من الأمور . فعلى سبيل المثال لا نستطيع أن نقف على ارض ثابتة في المعلومات الواردة عن البطريرك (بروتوريوس) Proterius الذي كان قسا لكنيسة الإسكندرية ، ويعلم مضمون النقية ، وعندما طلب منه تولى الأسقفية ، لم يطلب منه أن يتجرد من أيمانه ، بل طلب منه أن يكون تابعا للملك ولسلطة الكنائس الغربية . ولكن يبدو أن هناك أحداث شغب قد حدثت في الإسكندرية على أثر نفى ديوسقوروس ، وتعين أسقف بدلا منه . ويبدو أن المصريين رفضوا (بروتوريوس) ليس لأنه هرطوقى ، بل لأنه وافق على تولى الأسقفية ورئيسها لا يزال حي . وعندما تطور الأمر بين السلطة العسكرية في المدينة وأنصار ديوسقوروس ، وبصفة خاصة بعد حادث السطو على الكنائس ونهب كل ما فيها ، اتهم الوالي المشاغبين بذلك ، وأرسل جنوده لإخضاع الشعب الثائر ، إلا أن المقاومة كانت عنيفة ، لذلك أضطر الوالي إلى منع الخبز عن الأهالي وإغلاق الحمامات ومنع الاجتماعات ، الأمر الذي زادا من سخط المصريين ، وعندما خشي الوالي من تفاقم الأوضاع – ربما بأوامر خاصة من الإمبراطور – رضخ لهم

رعد معهم صلحا ، وطلب منهم وقتا لتحقيق رغبتهم . غير أن الأحداث تفاقمت بالفعل مرة أخرى عندما قتل (بروتوريوس) ومزقوا جثته وحرقوها . وأصر المصريون على انتخاب خلف لهم بإرادتهم بعد ما علموا بوفاة أسقفهم ديوسقوروس في المنفى عام ٤٥٧م ، انتخبوا (تيموثاوس) Timothy .

مسألة انتخاب (تيموثاوس) جاءت كرد فعل معارض من جانب المصريين لأنه حدث أثناء غياب الوالي عن الإسكندرية ، كذلك عندما تولى (تيموثاوس) عقد مجمع حرم فيه تعاليم خلقيدونيا ورسالة (لاون) بطريرك روما . هنا مارست السلطة السياسية ضغوطها ، ليس بدافع شخصي من جانب الإمبراطور فقط ، ولكن بناء على تقارير جاءت من مجموعة رهبان في مصر عارضوا انتخاب تيموثاوس النيقي ، لذلك اصدر الإمبراطور (ليو) مرسوما بنفي الأسقف تيموثاوس وأخيه (اناطليوس) إلى غر غارا على ساحل البحر الأسود في عام ٤٥١م .

ويبدو انه كان في مصر جبهة قوية مقتنعة بمذهب الطبيعيتين ، وهي متمثلة في رهبان بعض الأديرة الباخومية المجاورة للإسكندرية ومنهم دير كانوب (أبو قير حاليا) ، والذي أسرع رهبانه فور إعلان نفي تيموثاوس النيقي وأعلنوا أسقفا منهم على كنيسة الإسكندرية يعرف باسم (*تيموثاوس صاحب القلنسوة البيضاء*) . وعندما تولى تيموثاوس الكانوبي الكنيسة اطلق علية النيقيين لقب (*القط*) Timothy The Cat ، ويبدو أنه كانت لديه عصبه قوية في الإسكندرية بالرغم من الغالبية النقية آنذاك . لا نجد معلومات تشوب سيرة هذا الرجل الذي قيل أنه كان يذكر اسم البابا ديوسقوروس في قداس الكنيسة بصفة مستمرة ، ويبدو أنه كان متقربا من النيقيين ، هذا المعنى قد يؤدى إلى اعتبار مسألة تثبيت عقيدة الطبيعيتين في الإسكندرية بشكل رسمي لم تكن قائمة حتى تلك الفترة ، ولكن عندما علم بذلك الإمبراطور (ليو) أسقف روما سعوا إلى نفيه أيضا ، وعاد تيموثاوس (القط) إلى ديره في كانوب دون أن يقاومه أحد .

استمر البطريرك تيموثاوس النيقي في المنفى فترة طويلة فيما بين ٤٥٩-٤٧٤م إلى أن تولى الإمبراطور (باسيليسوس) Basiliscus السلطة وكان يدين بالمذهب النيقي . أرسل إليه تيموثاوس التماس بالعفو والعودة من منفاه ، فوافق الإمبراطور وأمره على عودته،

وطلب منه أن يعقد مجمعا بالإسكندرية لبحث المشكلة اللاهوتية التي نتجت عن أعمال مُجْمَع خلقيدونيا . قرر المجمع الذي عقد في عام ٤٧٤م رفض تعاليم خلقيدونيا والإصرار على تعاليم الطبيعة الواحدة ، ورفع تقريره للإمبراطور الذي وافق مباشرة على عودة النقية لكنائس الإمبراطورية مرة أخرى . إلا أن (باسيليسوس) أجبر على التنازل عن الحكم في صراع دار بينه وبين الإمبراطور (زينون) في صيف عام ٤٦٧م ، في العام التالي توفي البطريرك تيموثاوس وفشل المشروع الأول بعودة الأرثوذكسية مرة أخرى .

شهدت الفترة ما بين ٤٨٢م وحتى نهاية القرن الخامس محاولات عديدة لتقارب وجهات النظر بين الطرفين ، وتحديد طبيعة الصراع وتثبيت طبيعة المسيح في طبيعة واحدة أو طبيعتين ، وحل النزاع السلطوي على عرش كنائس الإمبراطورية بين القسطنطينية وروما والإسكندرية . وقد يبدو أن هناك اختلاطا وتضاربا بشكل كبير في تلك الصراعات . فعلى سبيل المثال حدث تقارب بين (أكاكيوس) Acacius بطريرك القسطنطينية الجديد وبين البطريرك السكندري (بطرس منغوس) Peter Mongus في عام ٤٨٤م ، ولدينا رسائل متبادلة بينهما تؤكد اتحادهما حول مشروع مزمع حدوثه لحل الأزمة تحت رعاية الإمبراطور (زينون) أطلق عليه أسم "*مشروع كتاب الاتحاد*" (هينيتكون) Hentikon فقد عقد مجمع عام ٤٨٤م في القسطنطينية لمناقشة هذا المشروع الذي ثبت تعاليم (كيرلس) وأيد التعاليم النقية التي جاءت في مجمع افسوس المسكوني الأول ، ورفض ما جاء في مجمع خلقيدونيا وفي رسالة (لاون) وافق الإمبراطور (زينون) على هذا المشروع وأمر بتنفيذه ، وأرسل إلى جميع الأساقفة أمر التنفيذ في الإمبراطورية .

هذا المشروع قد تغلب فيه المفهوم اللاهوتي على المفهوم السلطوي ، ويبدو أن كنيسة القسطنطينية آنذاك شعرت بخطورة الدور الروماني الذي يحاول السيطرة على كنيسة العاصمة أيضا ، لذلك أصر مجمع القسطنطينية عام ٤٨٤م على تثبيت درجات الكنائس المأخوذة من مجمع القسطنطينية عام ٣٨١م . بذلك وفي وقت واحد كسب بطريرك القسطنطينية الجولة بخضوع كنيسة الإسكندرية إليه ، وتحقيق المذهب الديني والقومي في المنطقة الشرقية ، والحفاظ على مكانة كنيسة العاصمة فوق كنائس الإمبراطورية . ولكن هذا المشروع (هينيتكون) فشل حينما بدأ في حيز التنفيذ ، وعناصر فشله تركزت بشكل قوى في

لجبهة الداخلية في مصر آنذاك التي رفضت المشروع ورفضت الخضوع الـذي وقـع تحتـه بطريرك (بطرس منغوس) ، وبات الأمر في مصر منشقا وثـائرا ضـد بطـرس وكنيسـة الإسكندرية .

حالات الانشقاق والفصل حدثت في مصر عقب توقيع (كتاب الاتحاد) وهى تتمثل فـي رفض حوالي ٣٠٠٠٠ راهب للمشروع وانفصلوا في جماعات متفرقة من أنحاء مصر ، وأطلق عليهم آنذاك اسم جماعي (الاكيفالين) Ακεφαλοι أى الذين بدون رئيس أو رأس ، معنى ذلك أنهم رفضوا أن يكون بطرس رئيسا لهم ومتحدثا باسمهم . حالة الانفصال هـذه أسبابها مجهولة ، ولا نعلم هل كانت وليدة هذا المشروع الاتحادي أم أنها قائمة في مصر منذ مجمـع خلقيدونيا وفى نمو مستمر ؟ وهل يمكن اعتبار هؤلاء معارضين لسلطة الكنيسة أم هم مـن أنصار الطبيعتين . عموما هؤلاء كانوا يرفضون (اكاكيوس) لأنهم اعتبروه خائن له وجـهين أحدهما نيقى والأخر خلقيدونى ، وان بطرس وقع في فخ نصب إليه من أجل زعامة دنيويـة لا من اجل العقيدة . هنا أنقسم العلماء في تقييمهم لتلك الجماعة المنفصلة إلى فريقين ، إحداهمـا يؤكد على نيقية هؤلاء وانهم فقط رفضوا ان يخضعوا للكنيسة والموافقة على مشروع الاتحاد ، والفريق الأخر يذهب على انهم من أنصار الطبيعتين ، فهم رهبان متأثرين بـالفكر الغنوسـى والمانى والاريوسى والميليتى ، وبالتالي رفضوا العودة للنيقية مرة أخرى . من بينهم جماعـات اطلق عليها أسماء (الأنثروبومرفيتيين) (البارسنوفتيين) (الأسانتيين) وهى ثلاثة أحـزاب بأسماء أكبرهم سنا حيث لم يكن لديهم أية مناصب كهنوتية وظلوا كذلك بدون رؤساء .

أيضا من عوامل عدم تنفيذ مشروع الاتحاد ، كان موقف البطريركية الرومانية ، التـي شعرت بخيبة أمل تفقدها سلطانها الذي تحقق في مجمع خلقيدونيا . مـن هنـا راح الأسـقف الروماني يبطل أعمال مشروع الاتحاد ويؤكد على أن (بطـرس منغـوس) هرطوقـى ، وان (أكاكيوس) خائن لتعاليم مجمع خلقيدونيا ، ومن ثمة أرسل إلى الإمبراطور زينون يطلب منـه إلغاء المشروع ومعاقبة بطرس واكاكيوس . وعندما رفض الإمبراطور تحقيق رغبـة أسـقف روما ، عقد مجمع في روما تحت رعاية أسقفها حرموا فيه بطرس واكاكيوس . وكـرد فعـل طبيعي عقد بطرس واكاكيوس مجمعيين في الإسكندرية والقسطنطينية وأكدوا فيه على مشـووع الاتحاد ورفضوا مجمع خلقيدونيا ورسالة (لاون) . إلا أن الأحداث توالت بوفـاة اكـاكيوس ،

وتولى بدلا منه (افراويطاوس) الذي لم يلبث أن توفى هو أيضا ، وجاء بعده (أوفيميوس) الذي كان على مذهب الطبيعيتين وقطع علاقته مع بطرس وألغى المشروع تماما .

بات الوضع كما هو أثناء فترة تولى البطريرك السكندري (اثناسيوس الثاني) ، فالانقسام المصري المذهبي قائم بالفعل دون أي ضغوط خارجية ، ويبدو أن هذا الانقسام غير معلوم في الكنسية القبطية ، وان هناك أيدي خفيه تحاول أن تنفى معلومات كثيرة عن هذا الانقسام الذي يمكن أن نستشعر وجوده من رواية (الاكيفالين) مثلا ، كذلك الإصرار المبالغ فيه في بعض المصادر القبطية على أن الأسقف اثناسيوس الثاني كان يسيطر على كافة الابروشيات المصرية بدون استثناء . ولكن يبو انه حاول أن يغير بعض الأساقفة حينما شعر بيوادر تمرد علية من إنصار الطبيعيتين ، لا نعلم هل نجحت تلك المحاولة أم فشلت . ولكنها تبدو إن هناك محاولة لتحويل الكنائس المصرية للمذهب الملكي أو مذهب الطبيعيتين ، إلا أن تلك المحاولة لاتستطيع إثباتها بالقدر الكافي آنذاك .عموما تضارب الآراء واختلاف المعلومات والتباين الواضح في تقدير حجم أنصار المذهبين في مصر، قد يكون من الصعب تقيمه أو استخلاص الحقائق منه . ولكن الشيء الحقيقي الثابت حتى بداية القرن السادس ، أن تعاليم خلقيدونيا قد تركت شرخا قويا في العقيدة المصرية الدينية يصعب ترميمه أو معالجته . فعلى الرغم من عدم الإصرار الملكي أو الإمبراطوري بتطبيق المذهب الجديد في مصر حتى نهاية القرن الخامس الميلادي ، إلا أن وجوده كان ملموسا وواضحا بصورة كبيرة ، الأمر الذي يؤكد أن الضغط السياسي لم يكن السبب المباشر في انشقاق المسيحية في مصر ، أو هو السبب الذي منع إتمام الوحدة الدينية الكنسية فيها ، بل أن الانشقاق كان قائما بالفعل في المسيحية المحلية وبصور عديدة فى مصر منذ بدايتها الأولى ، وان حالة التوتر الديني كانت حالة مقبولة طالما أنها كانت تعبر عن حرية العبادة ، فقد ظلت كنيسة الإسكندرية خائفة من ممارسة الاستبداد والتسلط الغربي من خلال المذهب الجديد ، بينما عاش أنصار الطبيعيتين في مصر مع اختلاف ميولهم الدينية وجنسياتهم في حالة من التوتر المقرون بشخصية الإمبراطور وأسقف كنيسة القسطنطينية وميولهما المذهبية . هكذا كانت الحالة الدينية في مصر في نهاية القرن الخامس الميلادي .

خامسا: الانشقاق بقوة السلاح حتى الفتح العربي

لم تستمر محاولة الوفاق التي تمت بين كنيسة الإسكندرية وكنيسة القسطنطينية طويلا، فسرعان ما انتهت بفضل تضارب الآراء والأهداف وخضوعها الدائم لسلطة الإمبراطور وإمكانيات معرفته اللاهوتية . كما أن الوضع المنشق في مصر آنذاك كان يمهد دائما لمزيد من الخضوع والاستسلام للقوى الخارجية سوء كانت سياسية أو دينية .

يجب الاعتراف أن غياب الوحدة الوطنية ، ومستوى التدهور الوعي الفكري والسياسي الواضح عند المصريين آنذاك كان وراء هذا الانشقاق الحادث على مستوى العقيدة ، كما زاد الأمر صعوبة في عام ٥٠١م عندما هاجم الفرس الحدود المصرية واستباحوا جانبا من الدلتا حتى أسوار مدينة الإسكندرية ، إلا انهم فشلوا في السيطرة على البلاد ، وانسحبت الجيوش الفارسية بعد أن تركوا أثارا سيئه على المستويين الاقتصادي والاجتماعي ، وانتشرت المجاعة فى مصر خلال تلك الفترة . في أثناء ذلك جاء الي كنيسة الإسكندرية (يوحنا الثاني) الذي تولى عرش البطريركية عام ٥٠٧م وكان ذلك في عهد الإمبراطور (انستاسيوس ٤٩١-٥١٨م) ، حاول يوحنا أن يعيد مكانة كنيسة الإسكندرية على المستوى العالمي ، فتبادل الرسائل مع (ساو يرس) أسقف إنطاكية ، واستطاع أن يتحد معه ويضمه إلى صف الكنيسة النقية ، إلا أن توابع الاحتلال الفارسي الفاشل كانت الشغل الشاغل للشعب والكنيسة آنذاك ، فتفرغوا للتخلص منها والقضاء عليها .

وتتوالى الأحداث في هدوء يشوبه الحذر ، فقد انشغلت الإمبراطورية أيضا بالغزو الفارسي ، فلا توجد أحداث هامة في عهد البطريرك (ديويقوروس الثاني) الذي تولى عام ٥١٧م ، والبطريرك (تيموثاوس الثاني) الذي تولى عام ٥٢٠م . المصادر حول تلك الفترة تبدو ضعيفة جدا فضلا عن كون سيرتهما المسجلة في تاريخ البطريركية قد كتبت من جانب واحد . عموما الأحداث تبدو في تصاعد من حيث زيادة حدة الشقاق بين المذهبين على

المستوى الشعبي ، وهو الأمر الذي أدى إلى حدوث ما كان متوقعا بعد مجمع خلقيدونيا في وجود كنيستين للمذهبين في مصر ، فيبدو أن قرارات مجمع خلقيدونيا عندما وقعت وانتصرت على كنيسة الإسكندرية والمذهب النيقى قد فشلت في تثبيت مقر رسمي (كنسي) في الإسكندرية من اجل الدفاع عن مذهبها وتدعيمه ، وكان ذلك حتى عام ٥٢٨م ، وهى الفترة التي تولى فيها إمبراطور لديه طموحات سياسية جديدة رغب في السيطرة السياسية والدينية والعسكرية ، من هنا جاء (جستنيان) بتغير دينى هام في مصر استمر حتى الفتح العربي .

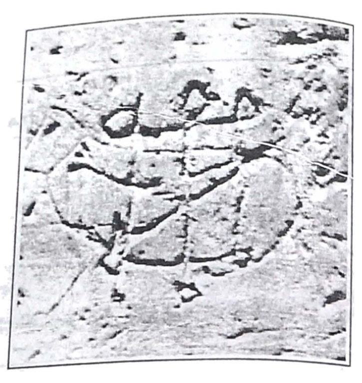
اعتلى جستنيان عرش الإمبراطورية في الفترة ما بين (٥٢٢-٥٦٥م) ، واتشغل في البداية بالغزو الفارسي ثم اتجه إلى الأمور الدينية ، فقد كان كاثوليكيا على مذهب خلقيدونيا، البعض فسر طريقة تدينه منذ الصغر بأنها كانت تسير في طريق غامض بين النسطورية و الاوطاخية (النقية المتطورة) ، إلا إنه كان يختلف مع زوجته الإمبراطورة (ثيودورا) التي كانت تدين بالنيقية ولكن بصورة سطحية ، وعندما اقتسما الحكم واصبح جستنيان يدين لزوجته بأمور كثيرة وبصفة خاصة بعد القضاء على ثورة نيقية التي كادت أن تفقده ملكه ، اندفعت ثيودورا بشيء من التعمق في إعلان رغبتها الدينية ، وهنا اعتدل جستنيان بعض الشيء عن محاولته التي كان يعد لها للقضاء على أصحاب مذهب الطبيعة الواحدة في العالم الروماني ولاسيما في مصر .

بعض الآراء تذهب إلى أن هناك لقاء قد تم بين البطريرك (تيموثاوس الثاني) وثيودورا بشأن ما كان ينوى زوجها فعله ، وان هذا اللقاء كان السبب في إقناع الإمبراطور فى العدول عن قراره . فقد خيل لجستنيان انه قادر على تغير الأوضاع بالقوة العسكرية ، إلا انه تذكر أسلافه في صراعاتهم مع المصريين ، ولاحت إليه فكرة استخدام الصفة الرسمية الدينية التي اتخذت في مجمع خلقيدونيا والتي كان ينقصها الجراءة السياسية والعسكرية . من هنا شرع في عقد مجمع في القسطنطينية يحقق من خلاله الخطوة الشرعية ، وبالفعل أقر المجمع إجبار أصحاب مذهب الطبيعة الواحدة على اعتناق مذهب خلقيدونيا . كان من المفترض حضور جميع الأساقفة هذا المجمع ، إلا أن الأسقف المصري تيموثاوس الثاني رفض الحضور ، كما انه أعرب عن استيائه من قرارات المجمع ، الأمر الذي اغضب جستنيان وقرر القبض عليه ونفيه ، فشرع الوالي والجنود في القبض على البطريك المصري وتصدى لهم

المصريون وحدثت على اثر ذلك أعمال شغب وعنف كثيرة ، وقتل على آثارها عدد كبير من الأهالي . وفى النهاية تم القبض على الأسقف وأعوانه وتقرر نفيهم لمدة ثلاث سنوات .
العلماء اختلفوا في طريقة تعين أسقف خلقيدونى (ملكي) جديد على كنيسة الإسكندرية لأول مرة منذ مجمع خلقيدونيا ، البعض اتجه إلى أن جستنيان لم يفكر في ذلك إلا بعد وفاة البطريرك المصري (تيموثاوس الثاني) . والاتجاه الثاني يذهب الى ان هذا القرار قد اتخذ في مجمع القسطنطينية وكان على صورة اتفاق سرى حول هذا الأجراء كوسيلة لتحقيق الانتصار بصورة كاملة . هناك اتجاه أخر قد يكون اقرب ومواكب للأحداث ، أنه بعد التخلص من الآثار السيئة للغزو الفارسي عاد الانشقاق مرة أخرى والتحزب الديني في مصر ، وانه عقب وفاة البطريرك المصري تيموثاوس تنبه أصحاب الطبيعيتين فى مصر بالمساندة السياسية والعسكرية، وراحوا يخططون للاستيلاء على كنيسة الإسكندرية ، فحدث صراع وشجار بين أنصار المذهبين في المدينة ، وفى أثناء هذا الصراع ، طبق القرار السري الذي اتخذا في مجمع القسطنطينية كحل وسط ، وذلك بعد أن وصلت للإمبراطور تقارير من الوالي بشأن هذا الصراع وحجمه وتأثيره على أمن البلاد . من هنا رشح الإمبراطور الأسقف (يوليانوس الإبكريشى) الذي كان ضمن أعضاء مجمع القسطنطينية الأخير وكان على المذهب الخلقيدونى. وبالتالي جاء يوليانوس إلى مصر وسط قوة عسكرية كبرى وبتدعيم من الوالي (يوحنا) . وعلى الرغم من الصعوبات التي قابلت تنفيذ تلك الخطوة في مصر ، إلا أن القوة العسكرية مكنتهم من إتمامها وسيطر أصحاب الطبيعيتين على كنيسة الإسكندرية ، بينما طرد منها النيقيون وأسقفهم الجديد (ثيودوسيوس الأول) الذي رحل إلى خارج الإسكندرية واستقر في وادى النطرون . أصبحت المسيحية في مصر منقسمة كالعادة ولكن الآن بصورة رسمية إلى حزبين ، *الأول* : في العاصمة وسط الثراء والتدعيم السياسي والاجتماعي ، *والثاني* : منفى في صحراء وادى النطرون التى اتخذت مسكنا ومأوى ومقرا كنسيا للنيقيين وللكنيسة المصرية عموما .

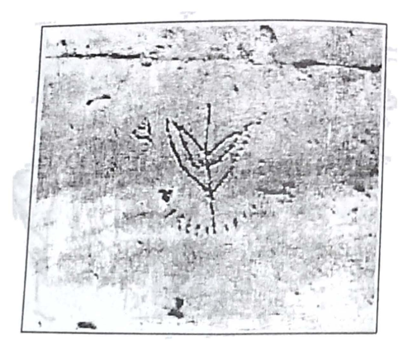
لم تكن تلك الخطوة بجديدة على المصريين ، ولم يكن الانشقاق والاختلاف فيما بينهم بجديد ، فقد شهدت البلاد من قبل الانقسام الاريوسى والميليتى ومن قبلهم الغنوسي ، كما إن مسالة تولى أسقف من الخارج شؤون الكنيسة المصرية أمر ليس بجديد عليهم ، فقد عاش معه

المصريين مجبرين بسبب نزاعهم والاريوسى النيقى في عهد الإمبراطور (قنسطنطنيوس) الذي
أرسل أسقف اريوسى (جورج الكبادوكى) ليتولى شئون الديانة في مصـــر . تلـــك المواقـــف
أظهرت أن المصريين منشقين فيما بينهما نتيجة للعشوائية التي انتشرت على آثارهـــا الديانـــة
المسيحية في مصر ، فقد كانت ثمارها انشقاق داخلى ممزق فاقد للوحـــدة الوطنيـــة والدينيـــة
والفكرية . ساهم هذا الوضع بصورة كبيرة في تكوين أرضية ممهدة لدخـــول العـــرب كســـلطة
دينية وسياسية ، فقد استمرت الخلافات الدينية بين المصريين والحكم البيزنطي حتى اســـتطاع
عمر بن العاص من دخول البلاد عام ٦٢٠.م ، ومنذ تلك الفترة حدث اســـتقرار داخلـــي فـــي
العقيدة المصرية على المذهبيين معا ، وعملت الحكومة العربية على وفـــق الصـــراع الدولـــي
للكنيسة ، فيمكن القول بأن دخول العرب مصر قد شـــارك فالانقســـام عـــزل المســـيحية عـــن
التطورات العالمية وصراعاتها المستمرة ، فعكف المسيحيون على كتابة تاريخهم ، واســـتقرت
ثقافتهم وفنونهم التي استمرت في سكون واضح ربما حتى العصر الفاطمي تقريبا أنها بشـــيء
من الدقة حتى بداية الحركات الصليبية في القرنين التاسع والعاشر الميلاديين .



طغرا السيدة العذراء وتشكيل علي هيئة البقرة حتحور المعبود الرئيسي في معبد دير المدينة نموذج معبر لمفهوم التلاقي الوثني المسيحي علي جدران المعبد.

دير المدينة. القرن الخامس الميلادى



زخرفة نباتية علي الجدار الخارجي لمعبد دير المدينة (المسيح وحوله المؤمنون)

القرن الخامس الميلادى



نموذج لأقدم صور مسيحية عثر عليها في الإسكندرية في مقبرة كرموز وهي تصور جانب من معجزات السيد المسيح(عرس قانا الجليل).

القرن الثالث الميلادي.



العذراء والمسيح (الطفل)، وتكريس الكنيسة. دير الأنبا ارميا. سقارة.

القرن الخامس الميلادي.



قطعة من النسيج منزوعة من كفن في بانوبوليس، تمثل نموذج متأثر بفن البورترية الروماني في الفن المسيحي المبكر.

المتحف القبطي. القرنيين الرابع والخامس الميلاديين.



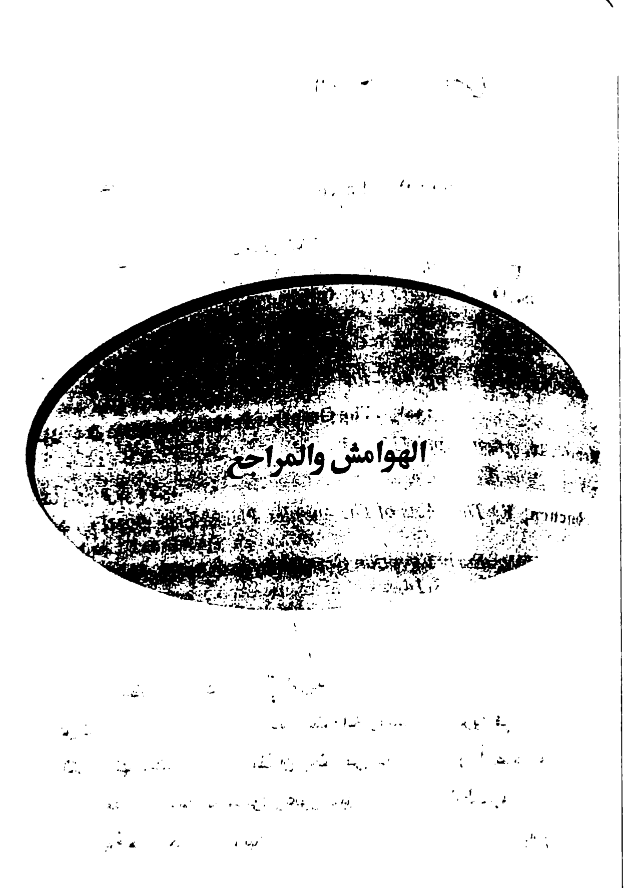
شاهد قبر، من الحجر الجيري ملون بالاحمر والكحلى والاسود عثر عليه في الشيخ عبادة، يمثل نموذج من الناسكوس المصري المنفذ علي شكل مذبح مقدس يجلس في داخلة المتوفى الصور بملامح مصرية في الوجه والشعر والعيون بينما يرتدي ملابس رومانية ويمسك في يده اليسرى الحمامة ، وكذلك في يده اليمني يمسك عنقود من العنب كناية عن الخمر المقدس

.المتحف القبطي.القرنين الرابع والخامس الميلاديين.



شاهد قبر من الفيوم. عبارة عن متضرعة واقفة في المنتصف رافعة يديها الي اعلي ترتدي خيتون وهيمانيون سميك وحول رأسها هالة علي هيئة شال فوق الرأس.

المتحف القبطي. القرن الثالث والرابع الميلاديين.



الهوامش والمراجع

الهوامش والمراجع:

الفصل الأول: (مصادر دخول المسيحية إلي مصر)

-أولاً: حول مسألة زيارة العائلة المقدسة إلي مصر:

- Hennecke, Edger, and W.Schneemelcher. *New Testament Apocrypha. Vol. I (1963) Philadelphia. pp. 408. 413.*

- ناقش تلك المسألة معتمداً علي المصادر المتأخرة زمنياً:

- Brown. R, E. *The Birth of The Messiah. New York. (1977) pp. 203-205.*
- Meinardus, O, *Christian Egypt. Ancient and Modern. Cairo. (1997) pp. 1-2.*

- حول أعمال **Arabic Infancy Gospel**. راجع:

- Hennecke. *op-cit. I. pp. 407-409*

- حول أعمال **The Gospel of Pseudo Matthew.** راجع:

- Hennecke. *op-cit. I. pp. 410-413*

- أيضاً يمكن الرجوع إلي:

- Haenchen, E, *The Acts of The Apostles. Philadelphia. (1971) pp. 169-170*
- Girggs. C.W. *Early Egyptian Christianity from its Origins to 451. C.E, Leiden. (1993) pp. 13-14.*

- حول صور دير أبي حنس (الشيخ عبادة) راجع:

- Cledet. J, *Deir Abou Hennis. B. I. F. A. O, tome. II. pp. 51-3.*

- حول المفهوم الأسطوري في القصص الأسطورية ، راجع (منسى يوحنا) الذي قدم بحث شامل عن تلك الزيارة دون ان يسجل مصادر معلوماته ومصادره الأثرية في تحديد المواقع الأثرية التي زارتها العائلة المقدسة ، منذ أن رحلت من بيت لحم مروراً بصحراء سيناء حتى الفرما ثم مدينة تل بسطة ثم سمنود وعبور النيل حتى وادي النطرون ثم مروراً بالصحراء الغربية جنوباً حتى الأشمونين ، والمعجزة التي حدثت هناك في قرية (متليس) وقرية (ميره) ثم الاستقرار عند (دير السيدة العذراء بالمحرق) حتى وفاة هيرودس، ثم تبدأ رحلة العودة من (ميره) إلي المطرية فتحدث قصة الشجرة المباركة والبئر المقدس هناك ،

ثم مدينة بابليون (منف) ومنها إلي صحراء سيناء، ثم العودة إلي بيت لحم. افترض (منسى يوحنا) أن مدة الرحلة حوالي سبعة أشهر (؟). راجع:

منسى يوحنا. *تاريخ الكنيسة القبطية. القاهرة (١٩٧٧)* ص ٦-١٠.

ثانياً: حول مسألة تبشير اليهود ومشكلة أبوللوس اليهودي:

. حول تفسير أعمال الرسل بشأن التجمع اليهودي في أورشليم. راجع:

- **Haenchen**. *Op -cit. pp. 169-170*
- **Bruce,F. F**. *The Acts of the Apostles, Grand Rapids. (1968) pp. 351-360*
- **Käsemann.E.** *Die Johannesjunger Von Ephesus. Zeitschrift fur Theologie und Kirche (1952). pp. 144-154. Spec: pp. 152-153.*
- **Metzger. B.M.A,** *Textual Commentary on The Greek New Testament, New York. (1971) pp. 466-469.*
- **Girggs.** *Op-cit. pp.15-17.*

. حول مسألة انتشار اليهود في العالم الهلليني-الروماني والنظريات المختلفة والمفتعلة القائمة علي هذا الانتشار يمكن الرجوع إلي:

- **Philo**. *Flaccus. 43*
- **Josephus**. *Opera Omnia. B.J. 11.385.*
- **Goodman. M.** *Jewish Prospelylizing in The First Century. In (The Jews Among Pagans and Christians in The Roman Empire = J.A.P. C.R.E.) London. (1992). pp. 53-56.*
- **Simon. M, et A. Beniot,** *Le Judaism et Le Christianism, Paris, (1964) pp. 212-215.*
- **Daniel. C,** *Esseniens, Zelote et Sicaires. Paris. (1966) Vol. 13. pp. 88-115.*

. حول أبوللوس والتعليقات الدائرة حوله راجع:

- **Bauer..** *Op -cit. P.46*
- **Metzger..** *Op-cit. P.466.*
- **Bruce.** *Op -cit. P. 351*
- **Käsemann..** *Op -cit. P. 153*
- **Girggs.** *Op -cit. p.16-17*

الهوامش والمراجع:

- **Bell. H.I.** *Evidences of Christianity in Egypt during The Roman Period. H. Th. R. 37. (1944) pp. 185-208, spec. pp. 190,204.*

- حول علاقة اليهود بالمسيحية قبل وبعد صعود المسيح. راجع:

-**Filson. F.V.** *A New Testament History. London. (1954) pp. 153-195.*
-**Kittel.G,** *Theological Dictionary of The New Testament. London. (1964) Vol. 11. Pp. 877-888; VOL. IV. pp. 257-262.VOL.VII. pp.278 - 282.*

ثالثاً: مسألة تبشير القديس مرقس بين الحقيقة والأسطورة:

- عن الكتب التي تحدثت بصورة مباشرة ذات طابع أسطوري دون سند وثائقي عن سيرة القديس مرقس، وهي معتمدة فقط على ما جاء في المصادر القبطية التي ترجع بأصولها إلى القرون من السابع وحتى الثالث عشر الميلادي. راجع:

- السنكسار القبطي. *القاهرة. بدون تاريخ. الجزء الثاني.* ص ١٤٠-١٤٢
- الأنبا يوساب . *تاريخ الآباء البطاركة بدون تاريخ.* ص ١١-١٣ (وهو عبارة عن مخطوط قبطي باللغة العربية أطلق عليه اسم مخطوط فوه، كتب في القرن الثالث الميلادي.)
- كامل صالح نخلة. *تاريخ القديس مرقس البشير. القاهرة.* (١٩٥٢) ص ٨٦ وما بعدها.
- منسي يوحنا. نفسه. ص١١-١٤
- جو زيف نسيم. مجتمع الإسكندرية عبر العصور (العصر المسيحي). الإسكندرية . ص ٤٩-٥٣.

- **Atiya. A. S,** *A History of Eastern Christianity. Notre Dame Univ. press. (1968) pp. 25-28.*
- **Glauville. A.** *The Legacy of Egypt. Oxford. (1957) pp. 310-312.*
- Girggs. *Op-cit. Pp. 17-18*
- **Franz. A. Ed.** *Christentum am Roten Meer. Zweiter Band. Berlin, (1973) pp. 297-299.*

- حول تفسير كلمة (بابليون). راجع:

- Girggs. *Op -cit. pp.18.*
- Franz. *Op -cit. pp. 297-298.*

. حول علاقة بطرس بمرقس. راجع:

- Bell. *Op -cit. (1944) p. 187*
- Baus. K. *From The Apostolic Community to Constantine. London, (1965). Pp.127-128.*

. حول معلومة كليمنت. راجع:

- Smith. M. *"Clement of Alexandria and Secret Mark: The Score at The End of The First Decade. H. Th. R. 75. 4. (1982) pp. 449-461"*

. حول رسالة كليمنت إلي ثيودور Theodore التي اكتشفت في مصر عام (١٩٥١) وورد فيها عبارة كليمنت عن مرقس *"ويقولون أن مرقس قد جاء من روما إلي الإسكندرية بعد* *وفاة بطرس"*. نشرها أيضاً.

- Smith. M. *Clement of a Secret Gospel of Mark. Cambridge. (1973) pp. 27-29.*
- Clement. *Strw. 111. 2-6.*
- Bigg. C. *The Christian Platonists of Alexandria. Oxford. (1968) pp. 151-153.*

. حول مستعمرة المتضرعين عند فيلون. راجع:

- Eusebius. *H. E. 11. XVII. 1-24.*

. حول الحرب الرومانية ضد اليهود أثناء حكم الإمبراطور تراجان. راجع:

- Eusebius. *H. E. IV. 11. 1-5.*
- Frend. W.H.C. *Martyrdom and Persecution in The Early church New York. (1965) pp. 164.pp.*
- Jas Elsner. *Imperial Rome and Christian Triumph. Oxford, (1998) PP.73- 75,79,103.*

. حول الهيمنة اليهودية علي الديانة المسيحية المبكرة، تجدر الإشارة هنا إلى مشكلة تسمي (التهويين) ظهرت في زمن الرسول بولس، وهي التي عرفت فيما بعد بمعني (أن المسيحي يجب أن يكون يهودياً)، هذا المفهوم المحلي للعقيدة رفضه الرسل ومن بينهم بولس، وبدايتها كانت مع الرسل المبشرين من الأصل اليهودي أو اليوناني، تلك الرؤية سوف يكون لها صدي واسع حينما انتشرت المسيحية إلى الولايات الرومانية علي أيدي اليهود، الأمر الذي جعل بولس يدعو إلى مجمع كنسي يعد الأول من نوعه في تاريخ المسيحية عام ٤٩م من أجل حل هذه المشكلة عرف باسم مجمع

(أورشليم) ، حدد فيه بولس نوعية التعامل مع الناموس اليهودي ، معرفتنا عن أحداث هذا المجمع ضعيفة ، وعلي الرغم من ذلك فقد استمرت عملية (التهودين) بتأثير قوي في المسيحية وبصفة خاصة في ممارسة العقيدة خارج أورشليم. حول هذا الموضوع. راجع:-

- **Danielou. M.** *The Christian Centuries. London. (1973) Vol.I.pp.29-38.*
- **Lietzmann.H.** *A History of Early Church. London. (1651) Vol. I. pp.103-104.*
- **Harnack. A,** *History of Dogma. New York. (1961) Vol.2.pp. 31-38, 71-77.*

رابعاً: مسألة النصوص والبرديات الإنجيلية المبكرة في مصر:

Roberts .C. H, *The Christian Book and The Greek Papyri, J. Th.S.50 (1949). pp.155-168.*

Roberts. C. H, *Early Christianity in Egypt. Three Notes, J.E.A.40, (1954) pp.92-96.*

Roberts. C. H, *Manuscript, Society, and Belief in Early Christian Egypt. London. Oxford. (1979) pp.30-32.*

Bell. *Evidences. (1944) pp.190-200.*

Bell. H. I, and Skeat. T. C. *Fragments of an Unknown Gospel and other Early Christian Papyri. London. British Museum. (1935), p. Berol. 6854; P.lond.130; P.Fay. 110; pp.1-27, 39ff.*

Grenfell. B.P, and. A.S. Hunt, *New Sayings of Jesus and Fragment of a lost Gospel from Oxrhynchus, New York. (1904) pp.9-10; 39-47.*

Kenyon. F. G, *The Text of The Greek Bible, 3rd ed., London. (1975) pp.8-9*

Finegan. J. *Encountering New Testament Manuscripts, Eerdman of Wm. B (1974) pp.27-29*

Reynoldes. L. D, and N.E. Wilson. *Scribes and Scholars, A Guide to The Transmission of Greek and Latin Literature, 2nded. Oxford. (1975). pp.29-31*

Guillaumont. A, et ed. *The Gospel According to Thomas, Now York. (1959) PP.52-53.*

Hennecke, Edger, W. Schneemelcher. *Op -cit. (1963) pp.9-10, 39-47.*

Cross. F. I. *The Oxford Dictionary of The Christian Church. New York*

(1974). P.626.
- The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices. Gospel of Thomas, *VOL.11. 39:37; 40-42.*
- Girggs. *op-cit. (1993) PP.25-31*
- Bauer, W, *A Greek-English Lexicon of The New Testament and other Early Christian Literature, Chicago Univ. (1954) pp.50-52.*

ثامناً: مسألة العهد القديم وعلاقته بالمصريين:

. حول إشارات كليمنت عن إنجيل المصريين المعمول في الإسكندرية فترة وجودة منها. راجع:-

- Clement. *Strw. 11. 9. 45; 111.133.93; V.14.96.*
- Girggs. *Op -cit. P.31. Not 106.*

. تجدر الإشارة هنا إلى أن هناك اتجاه جديد يقترح أن إنجيل المصريين باللغة القبطية قد عثر عليه ضمن أناجيل نجع حمادى ، وأن ما أشار إليه كليمنت كان يدور حول كتب الغنوسين الإنجيلية المعاصرة له راجع:-

- Cross. *Op -cit. (1974) P.626.*

. حول الترجمة السبعينية بين يهود اورشليم ويهود الإسكندرية: راجع:

- Kent. L. H *Jewish Inscriptions in Greek and Latin, ANRW. II. 20,2. Berlin (1987) pp.671-713*
- Linder. A, *The Jews in Roman Imperial Legislation Detroit, Mich. and Jerusalem. (1987) pp.30-35.*
- Goodman. M. *Op -cit. (19920 pp.57-58*
- Rajak. T. *The Jewish Community and its Boungagies, in (J.A. P. C) London. (1992) pp.9-28.*
- Schürer. E, *History of The Jewish Peoples in The Age of Jesus Christ. London (1987) vol.111, pp.142, 470-474.*
- Stern. M, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism, vol. I (1974) Jerusalem. pp. 361-365.*

- حول رفض يهود اورشليم للترجمة السبعينية: راجع تحديد مفهوم الاختلافات اللغويــــة والنصية عند:

- **Allen. W. C,** *On The Meaning of " Προσλυτος " in the Septuagint. Expositor. Series. 4. No. 10, (1894) pp.264-274.*
- **Goodman. op-cit.** *pp.62-36, 66*
- **Edwards. J. R** *The Use of "Προτερχεδθαι" in the Gospel of Matthew, J.B.L. 106. (1987) pp.65-74.*

- حول مراحل رد الفعل اليهودي الاورشليمي ضد الترجمة السبعينية وأمثلة عديدة يمكــن الرجوع إلى:

- **Weitzman. M.** *From Judaism to Christianity. The Syriac Version of The Hebrew Bible. In (J.A.P.C) (1992), pp.147-171, spec. 150,159,161-164.*
- **Linder.** *Op-cit. pp.34-36.*

الفصل الثاني : الغنوسية والمسيحية المحلية في طور الإعداد في مصر

تمثل دراسة الفلسفة الدينية المعروفة بالغنوسية عقبه رئيسية شائكة في تتبع تطور المسيحية في مصر، وعلي الرغم من وضوح الأدلة والبراهين والمعطيات التي تؤكد دورها الكبرى في تقبل المصريين للمسيحية ، إلا إن هناك تستر خفي وراء الاعتراف بها وتناولها بصورة إيجابية كأحد مظاهر الفكر الديني والاجتماعي في حقبة هامة من التاريخ المصري . اعترف بأنني في بعض الأحيان وقعت في هذا المأزق الذي يدل علي توتر ردود الفعل المتباينة لأوضاع غريبة في تقيمنا لتلك المرحلة التي ساهمت في تكوين بنية خاصة للوجدان المصري بعد ذلك. هذا المأزق حاولت قدر الإمكان أن أكون منصفاً لأهمية تلك المرحلة التاريخية ولهذا الفكر الغنوسي المسيحي الذي تكون في مصر ونبت علي أرضها وانتشر ليصبح القاعدة الأساسية لكافة الأفكار والطقوس الدينية المتصلة بالديانة المسيحية في مصر. ويبدو أن الطرق العلمية التي تتعامل مع أناجيل نجع حمادي قد حاولت أكثر من مرة السير في هذا الاتجاه ، ولكن يبدو أن هناك ظلال قاتمة اللون تحول دون اندماج تلك الأناجيل بالعقيدة المصرية على اعتبارها تراث الأجداد ، من حقنا أن نعتني بها ونضعها في مكانها الحقيقي ونفخر إذا عثرنا علي محتوى فكري وأدبي وديني قلما نعثر عليه في تاريخ مصر . فتلك الأسس الثقافية لمصلحة من تظل منسيه ومجهولة ومعتم عليها!!!.

حول تعاليم ما بعد القيامة: راجع: .

Eusebius. *H. E. 11. 1,2,10-13.*
Irenaeus. *Adv. Haer. 1, 20-25.*

Bonifas. F. *Histoire des Dogmes de l'eglise Chretienne, VOL. 1, Paris. (1958) pp. 13 ff.*
Bauer. W. *Orthodoxy and Heresy in Ealiest Christianity, Philadelphia, (1971) pp. XX1-XX11*
Doresse. J. *"Gnosticism" Historia Religionum, VOL. I. Religions of the past. Leiden. (1969) pp. 533-579.*
Baus. K. *Op -cit. (1965) pp.30-45.*

- حنا جرجس الخضري. تاريخ الفكر المسيحي. المجلد الأول. القاهرة (١٩٨١) ص ١٥ وما بعدها.

-حول الغنوسية وإنجيل يوحنا في العقيدة المصرية: راجع:

Quasten. J. *Patrology. I. (1966) Utrecht. pp. 151-153.*
Griggs. *Op -cit. (1993) pp. 48-49.*
Bonifas. *Op -cit. I. pp. 76-80*

- حنا الخضري. نفسه ص ١٣-٣٥ .

-حول نظرية الإله بتاح في منف: راجع:

تشرنى. الديانة المصرية القديمة (مترجم). القاهرة (١٩٨٧) ص١٧١-١٧٧ .

-حول الغنوسية عموماً بمراحلها المختلفة: راجع تلك القائمة:

Barns, J. W. B. *Greek and Coptic Papyri from The Covers of The Nag Hammadi Codices. "Essays on the nag Hammadi Texts". NHS. VI. Leiden, (1975) pp. 9-18.*
Barns. J.W. B, Browne. G. M, Shelton. J. C, *Nag Hammadi Codices, Greek and Coptic Papyri from the Coptic Papyri from the Cartonnage of the Covers. NHS. 16. Leiden. (1981) pp. 1-30, 50-53.*
Böhlig. A, and F. Wisse. *Nag Hammadi Codices. 111.2. And V1.2 "The Gospel of The Egyptians". NHS. Leiden. (1975).*
Doresse. J. *Op -cit. (1969) pp. 540-555.*
Doresse J. *The Secret Books of The Egyptian Gnostics. New York (1960)*

Foerster. W. *Gnosis. A Selection of Gnostic Texts. 2 vols. Oxford (1974)*
Layton. B. *The Gnostic Scriptures, New York. Doubleday, (1987) pp. 5-15*
Layton. B. *The Rediscovery of Gnosticism, Proceedings of the Conference at Yale. 2 vols. I. The School of Valentinus; II. Sethian Gnosticism, Leiden (1980-1981)*
Quispel. G. *Origen and The Valentinian Gnosis, V. Ch. (1974) pp.29-42.*
Rudolph. K. *Gnosis und Gnostizismus, Darmstadt, (1975) pp. 13-32.*
Stead. G. C. *In Search of Valentinus, Rediscovery of Gnosticism, vol. 1. The School of Valentinus. Leiden. (1980) pp. 75-102.*
Wisse, F, *The Nag Hammadi Library and the Heresiologists, V.Ch. 25. (1971). pp. 205-223.*
Griggs. W.C. *op -cit. (1993) pp. 48 ff.*
Scott. M.P.D. *Paganism and Christianity in Egypt. Cambridge. (1913) pp. 149ff.*
Cross. *Oxf. Dicti. P. 141ff*
Hornschuh. M, *Dus Leben des Origenes und die Entstehung. Der alexandrinischen Schule. Z. F. F. K 71 (1960). pp. 1-25, 193-214*

-حول النصوص الأثيوبية القبطية. راجع:-

Hornschuh. M. *Studien Zur Epistula Apostolorum. Berlin, (1965) pp. 5-10, 99-100*
Schmidt. C, *Gesprache Jesu mit Seinen Jungen nach der Auferstehung. Leipzig. (1919) pp. 30-33, 82.*
Griggs. *Op-cit. (1993) pp. 49-50*
Quasten. *Op-cit. I. P. 152*
Bonifas. *Op -cit. I. pp. 76-78*
Quasten. *Op-cit. (1966) I. P. 151*

-حول شخصية كل من سيمون وكيرنثوس : راجع. بجانب قائمة المراجع الخاصة بالغنوسية:

Girggs. *Op-cit. pp. 7,46*
Bonifas. *Op-cit. pp. 76-78*
Hornschuh. *Op-cit. pp. 100-101*
Foerster. *Op-cit. (1972) I. pp. 30-34*

-حول الغنوسية وتعديلات ما بعد الحرب ضد اليهود. راجع بجانب القائمة السابقة:-

Foerster. *Op-cit. (1972) I. pp. 34-36, 59*
Girggs. *Op-cit. (1993) pp. 48-49*
Bonifas. *Op-cit. pp. 78-80*
Cross, *op-cit. p. 141*
Smith. M. *Op-cit. (1982) H. Th. R. pp. 449-458.*
Rudolph. K. *Op-cit. (1975) pp. 13-20*
Layton. B. *Op-cit. (1987) pp. 8-12.*
Doresse. *Op-cit. (1969) pp. 540-542*
Chadiwck. H. *The Early Church. Baltimore. (1973). pp.27-30*

-حول فالنتينيوس والغنوسية الكاملة. راجع بجانب القائمة:-

Scott. *Op-cit. pp. 149-162*
Girggs. *Op-cit. P. 51*
Stead. *Op-cit. I. pp. 81-82, 90-93.*
Foerster. *Op-cit. pp. 59ff.*
Quispel. *Op-cit. pp. 29-33*
Wisse. *Op-cit. pp. 208,220-222*
Layton. *Op-cit. (1980) The school of Valentinus.*
Lexa, F, *La Legende Gnostique Sure Pistis Sophia et Le Mythe ancien Egyptian sur L'oeil de Re, Eg. Rel. I. (1933) pp. 106-116.*
Wilson. R. *Valentinianism and The Gospel of Truth, Leiden. (1980) pp. 133-145.*

الفصل الثالث (مسيحية القرن الثالث ومرحلة التعديل)

- أولا: حول يوسابيوس ومشكلة الكتابة عن الكنيسة الإسكندرية:

حول مجمع فلسطين الأول ومشكلة عيد الفصح وبصفة خاصة بين كنائس أورشليم وآسيا الصغرى وروما، حيث لم تكن للإسكندرية دور فعال فيه أو في أي صراع ديني خارجي كذلك. راجع:

- Eusebius. *H. E. V. 23-24,25*

هناك بعض المعلومات عن مجموعة رسائل متبادلة بين الإسكندرية وأسقفية روما وأورشليم، لا نعلم عددها أو محتواها وهل أرسلت في عهد الأسقف (اغريبينوس) أو (ديميتريوس). راجع:

منسي يوحنا. نفسه. ص. ٥٦ – ٥٩

حول المعرفة السطحية ليوسابيوس من أساقفة كنيسة الإسكندرية منذ عهد (مرقس) وحتى (ديميتريوس) راجع:

- **Eusebius**. *(Morcos) 11.16, (Ananius) 11.24; (Abilius) 111.14, (Cerdon) 111.12; (Primus) IV.1.1; (Justus) IV.4; (Eumenios) IV.5.5, (Marcos). IV. 11.6;(Celadion)IV.11.6;(Agrippinos) IV. 99; (Julianos) V.9; (Demetrios) V. 22.*

عن الأسقف مركيانوس (مرقس) وشيعته الغنوسية . راجع:

- **Irean.** *A. H. 1.12.13*
- **Eusebius**. *H.E. IV. 11.4*

حول تاريخ الأقباط المسجل منه تاريخ الأنبا (يوساب) أسقف مدينة فوه من أساقفة القرن الثالث عشر مؤلفة *(تاريخ الآباء البطاركة)* وضعه عام ١٢٣٥– ١٢٤٣م ، *ترجمة خاصة للباحثين بالدراسات القبطية للراهب (صموئيل السرياني) نبيه كامل. مكتبة الدار البطريركية (مخطوطة فوه) تحت اختصار .V.R.*

- حول مشكلة بحث (تلفر) ورد (روبرت) وتدعيمه بالوثائق البردية المبكرة، والآراء التي دعمت ذلك أو رفضته.

- **Telfer. W.** *Episcopal Succession in Egypt. J. E. H. 3 (1952) pp. 1-31.*
- **Roberts. C. H,** *Op -cit. (1954) J. E. A. pp. 92-93.*
- **Bell. H. I.** *Evid. (1944) Op-cit. pp. 198-200*
- **Girggs.** *Op -cit. (1993) p. 24*
- **Cross.** *Op-cit. (1974) p. 626.*

- ثانياً: حول شخصية اللاهوتي (كليمنت):
- حول مجيء كليمنت من أثينا إلي الإسكندرية ومشكلة تعرفه علي بناتينيوس . راجع:

- **Butter worth. G. W.** *Clement of Alexandria. Cambridge. (1968). P.x*
- **Girggs.** *Op-cit. (1993). pp. 58-59*
- **Ermoni. V,** *The Christologie of Clement of Alexandria. YTHST. 5. (1904) pp. 125-132*
- **Chadwick.** *Op-cit. P. 16*
- **Quasten. J.** *Initiatian aux peres de L'Eglise. Vol. 111. (1952) pp. 12-13*
- **Bonifas. F.** *Op-cit. T. 4. Pp. 139-140*

- اختلف العلماء حول شخصية (بناتينيوس) من ناحية أصله السكندري أو الصقلي ، فقد ولد في القرن الثاني يحتمل في بدايته ، ولا نعلم تـاريخ مولـده أو تـاريخ اعتناقـه المسيحية، (يوسابيوس) أول من أشار إلي أنه تولي مدرسة الإسكندرية اللاهوتيـة ، إلا أنه رحل إلي الهند من أجل البحث عن إنجيل (متى) ، (جيروم) أقر بهذه الرحلة مع (يوسابيوس) . وقد حدد العلماء عام ١٩٠ تقريباً كموعد لرحيله . المعلومـات التـي وردت عنه شحيحة جداً، فمن خلال إشـارات كليمنـت ويوسـابيوس ، نجـده درس الفلسفة الرواقية وبرع فيها ، ويميل بعض العلماء علي أنه كـان تلميـذ للفليسـوف السكندري اثيناغوراس Athenagoras ، ثـم تـدرج بتفكـيره نحـو التعـاليم المسيحية. ومن المعروف أن اثيناغوراس هو أول من اهتم بنقاء اللوجوس (الكلمة)،

وأول من اعتبر اللوجوس صفة إلهية منذ الأبد مع الله ، كما أنه ابتعد عـن العوالـم الأسطورية الكونية ، ويعد اثيناغوراس هو الملهم لمرحلة التعديل في الفكـر الدينـي المسيحي عند بناتينيوس وكليمنت وأوريجنيس . حول هذا الموضوع. راجع.

- Eusebius. *H. E. V. 10. 1-3*
- Bonifas. *Op-cit. P. 287-288*

- حنا الخضري. *نفسه. المجلد الأول. ص* ٢٧٠-٢٧١، ٤٢١.

- Clement. *Strwm. 1. 1. 31-38;*
- Griggs. *Op-cit. P. 59*
- Smith. M. *Op-cit. (1973) pp. 80-82.*

- حول علاقة كليمنت و بناتينيوس السرية : راجع مقولة كليمنت:

- Clement. *Op-cit. 1. 1. 38*

- هناك من فسر وجود كلمة (الصقليين) Σικελικη في عبارة كليمنـت علـي أنـهم مجموعة من العلماء الصقليين تعرف عليهم كليمنت ورشحوا له بنـاتينيوس ليعلمـه المسيحية الحقيقية في الإسكندرية وذهبوا في ذلك علي أن بناتينيوس من صقليـة .. في حين يرفض هذا الرأي (عطية سوريال ومنسي يوحنا) ويؤكـدون (دون مصـدر) علي قبطية بناتينيوس .. بينما يذهب (Chadwick) علي أن كليمنت لم يتعرف علـي بناتينيوس لأول مرة في الإسكندرية، بينما تعرف عليه أولاً في صقلية، ثم جاء للبحث عنه في الإسكندرية، أيضاً هذا الرأي دون مصدر، وعلي الرغم منة كل هذه الخلافـات إلا أن نص كليمنت نفسه يؤكد أنه تعرف علي بناتينيوس لأول مرة فيـه الإسـكندرية بواسطة هؤلاء الصقليين الذين من المحتمل كانوا من تلاميذ بناتينيوس. حـول هـذه الاختلافات راجع:

- Lawlor. H. J. & Oulton. J. *Eusebius Ecclesiastical History and Martyrs. Vol. 11. pp. 166-169.*
- Atiya. A. S. *Op-cit. (1968) pp. 32-33*
- Chadwick. *Op-cit. (1973) p. 16.*

- منسي يوحنا. *نفسه. ص* ٢٧

- حول مدرسة الإسكندرية اللاهوتية. ومشكلة نقص المعلومات التاريخية والدينية عنــها قبل عهد كليمنت. راجع.

- **Eusebius.** *H. E. VI. 3-6*
- **Bonifas**. *op-cit. P. 139*
- **Quasten.** *Op-cit. (1952). 11. P 12*
- **Lietzmann**. *Op-cit. 11. P. 12*
- **Cross.** *op-cit. P. 303*
- **Girggs**. *op-cit. pp. 56-58*
- **Chadwick.** *op-cit. P.17*

حول الفكر اللاهوتي عند كليمنت. راجع:

- **Hoingt. J.** *La Gnose de Clement d'Alexandrie dens ses Repports avec la Foi et la Philosophie. R. S. R. 28 (1951) pp. 82-118.*
- **Butterworth**. *Op-cit pp. 305-319.*
- **Ermoni**. *Op-cit. pp. 125-132*
- **Smith** *Op -cit. (1973) pp 80-82*
- **Quasten.** *Op -cit (1966) pp 40-41*
- **Girggs** *Op -cit. pp 57-59*
- **Clement** *Paed. 1-59. 1.*

حول التشبيهات التي أخذت علي كليمنت لتحديد تأثره بالغنوسية .. راجع:

- **Smith.** *Op -cit. P. 59 (1982)*
- **Clement** *Strw. 3.7, 59-60*
- **Clement** *Paed. 111. 6*
- **Quasten.** *Op-cit. pp. 40-49.*
- **Smith.** *Op -cit. (1973) p. 83*
- **Griggs.** *Op-cit. P. 59.*
- **Leitzmann.** *Op-cit. 11. P. 201.*

(٥) رحيل كليمنت إلي فلسطين وظروف تلك الرحلة بلا عودة : راجع:

محمد عبد الفتاح. *ملاحظات في هجرة كل من اللاهوتيين كليمنت واوريجنيس من مصر إلي فلسطين. (ندوة فلسطين عبر العصور). جامعة عين شمس. القاهرة (١٩٩٨) (تحت الطبع).*

- **Cross.** *Op -cit. P. 303*
- **Quasten**. *Op-cit. 11. P. 12.*

(٦) اهم اعمال كليمنت التي كتبت في فلسطين (يحتمل أن تكون جميعها) هي: *(دعوة اليونانيين الوثنيين)* *(المربى)* المهذب، المعلم، كذلك هناك *(الأنسجة)* أو الحياكة أو الطرز، ولديه رسالة في تفسير إنجيل مرقس بعنوان *(من هو الغني الذي سيخلص؟)*، وهناك كتاب مفقود هام جداً تحت عنوان *(المناظر)* **Hybpotyposeis** . الذي أشار فيه إلي علاقته ببناتينيوس وفسر فيه كافة الأسفار غير المعترف بها ، ويحتوي علي معلومات لاهوتية هامة حيث أشار إلي بعضها يوسابيوس في كتابه ، هذا العمل حرف بعد القرن الخامس الميلادي مع بقية أعماله أثناء ترجمتها إلي اللاتينية ، ووصلت إلينا مُحرفة ومعدلة من اللاتينية حيث فقدت الأصول اليونانية . يرى العلماء أن (فوتيوس) **Photius** هو الذي أقدم علي ترجمة أعمال كليمنت وعدل فيها واعترف بذلك ، ثم أعاد كتاباتها باللغة اليونانية حتى تواكب تعاليم المسيحية الغربية في القرن الخامس أثناء صراعها مع المسيحية الشرقية . وعلي ذلك فقدت الكنائس الشرقية سلاح هام من النصوص اللاهوتية كان من الممكن الحفاظ عليه من اجل إثبات جذورهم اللاهوتية ، فقد أهمله المصريون ورجال الكنيسة ورهبان الأديرة . وهي من أهم الأخطاء التاريخية التي وقع فيها رجال كنيسة الإسكندرية حول أعمال كليمنت.

راجع:

- **Photius**. *Bibl. Cod. 109-110. 527-545.*
- **Witt. R. E**. *The Hellenism of Clement of Alexandria. London.(1931) pp 195-199.*
- **Qusten**. *Op-cit. (1952) pp. 13-14.*
- **Butter worth.** *Op-cit. pp. 305-306.*

- Cross. *Op -cit. P.303*
- Griggs. *Op -cu. Pp. 58-59.*

ثالثاً: أوريجنيس ومرحلة التعديل والانشقاق المحلي:

- عن أوريجنيس عموماً، وحول حياته وفكرة اللاهوتي ورحيله إلي فلسطين: راجع:

- Butterworth. G. W. Ed, *Orign, on First Principle. New York. (1966) PP. xxiv-xxx*
- Lange. N, *Origen and Jews. studies in Jewish Christian Relations in Third - century. Cambridge. (1979) pp. 10-20,*
- Hornschuh, M, *Op -cit. (1960) pp. 1- 25, 193- 214.*
- Girgge. *Op -cit. (1993) pp. 61-65*
- J. Lieu, *History and Theology in Christian views of Judaism, London, (1992). pp. 80-85*
- Quispel. *Op-cit. (1974) pp. 27-42.*
- Atiya. *Op -cit.pp.34-36*

- حنا الخضري. نفسه. ص٥٣٩-٥٦٤.

- أهتم (يوسابيوس) بحياة أوريجنيس، إلا أنه ذكر بعضها بإيجاز في كتابه السادس الذي يكاد يكون قد كتب من أجل أوريجنيس وتعاليمه وأعماله.

Eusebius.*H.E.2.3.8.16, 19-20*

- العلماء الذين اهتموا يوسابيوس بإغفال معلومات عن حياة أوريجنيس واتصاله بالفيلسوف (أمونيس سكاس) الأفلاطوني ، وكذلك الاختلاط الحادث مع شخصية أوريجنيس الفيلسوف الأفلاطوني . راجع حول هذا الموضوع:.

- Eusebius.*H.E.VI.19.8-9*
- Girggs. *Op-cit.p.1008*
- Cadiou. R. *La Jeunesse d'Origene, Histoire de l'Ecde d'Alexandrie au debut du III ' siecle. Paris. (1935) pp.98-99,101.*

- حول الدراسات الحديثة في المقارنة بين الفكر الغنوسي- بعد اكتشاف أوراق نجع حمادي- وأعمال وتعاليم أوريجنيس. راجع:

- **Quispel**. *op-cit.p.29-42*
- **Dillon.J.M**, *The Middle Platonists, Ithaca, Cornell. Univ.* (1977) *pp.381-383.*
- **Griggs**. *Op-cit. pp.64-650*
- **Kelly**. *Early Christian Doctrines ,London.(1968) pp.182-183*
- **Hornschuh**. *Op-cit. (1960) p.14.*

. حول مسألة الزهد والتعذيب النفسي والجسماني عند أوريجنيس ، نلاحظ أن التبرير الذي قدمه يوسابيوس أصبح هو الشائع بين العلماء في أسباب إقدام أوريجنيس على خصي نفسه بيده . يقول يوسابيوس:

" وفي ذلك الوقت وبينما كان أوريجنيس يقوم بتعليم الإيمان في الإسكندرية أتى عملاً يدل على عقل لم ينضج بعد وتفكير صبياني ، ولكنه في نفس الوقت يعطي أعظم برهان على الإيمان والعفة وضبط النفس . لأنه أخذ هذه الكلمات " يوجد خصيان خصو أنفسهم لأجل ملكوت السماوات " (متى ١٢:١٩) حرفياً ، وذهب في فهم معناها لا إلى أقصى حدودها ، ولكي يتمم كلمات المخلص ، وفي نفس الوقت يقطع كل فرصة قد يتخذها غير المؤمنين لأساء الظن (لأنه كان يلتقي بالرجال والنساء عند تدريس الإلهيات بالرغم من حداثة سنه) ، فقد نفذ عملياً كلمة المخلص ، وقد ظن أن هذا لن يعرف بين الكثيرين من معارفه ، ولكنه كان من المستحيل إخفاء عمل كهذا بالرغم ما بذله من جهد لإبقائه سراً خفياً . "

- **Eusebius**.*H.E. VI.8.1-2.*

هذا التفسير يبدو عميقاً من الناحية التفسيرية ، فلماذا يقتحم شاب في مقتبل عمره هذا الجانب الروحاني من أجل رؤية دنيوية فقط ؟ فلابد من وجود دافع فكري وإيماني عميق جعله يتجرد من رجولته، من حياة الرضية ، وهو اتجاه روحاني لم يكن معلوماً في الكنيسة المسيحية أو عند القديسين الأوائل ، لذلك اتجهت الآراء إلى غنوسية الدافع والإيمان المبكر عند أوريجنيس . عن الآراء التي تعرضت لهذه المشكلة ووافقت على تبرير يوسابيوس . راجع.

- **Danielou. J**, *Origen, New York .(1955) PP. 16-17.*
- **Hornschuh.** *Op-cit. (1966) pp.13-15.*

- **Compenhausen .A.** *Tradition and Life in Church, London.(1968) pp.40,112.*

- منسي يوحنا- نفسه ص٣٢ وما بعدها.
- حول (الخصيان) راجع: *المعجم اللاهوتي الكتابي. بيروت.* ص ٢٤٨.
- حول الفكر اللاهوتي عند اوريجنيس راجع: أقواله في:.

-**Origene**. *In Joen Comme. , XXIX.35-36; De Princ. 101-6, 11,2-16; III.5; Con. Celes.1.32*

كذلك راجع للمقارنة عند كل من:.

- **Quasten.** *Op -cit.(1952) pp.14-19;*
- **Bonifas**. *Op -cit.I.pp.150-153*
- **Girggs**. *Op -cit. pp.65-7*
- **Quispel**. *Op -cit.pp.39-42*
- **Chadwick.** *Op -cit. pp. 176- 178*

- عن مشكلة رحيله إلى فلسطين: راجع:
- محمد عبد الفتاح. *ملاحظات حول هجرة كل من اللاهوتيين كليمنت وأوريجنيس من مصر إلى فلسطين (مؤتمر فلسطين عبر العصور جامعة عين شمس . القاهرة. (١٩٩٨)(تحت الطبع)*
- حول أعماله وبصفة خاصة (الهكسبالا) Ἑξάπλα الذي استمر في إنجازه أربع عشرة عاماً ، ومعناه السداسية ، أتم جزء منه في الإسكندرية وختمه في فلسطين:. راجع:

- **Girggs**. *Op -cit. P.65.*
- **Bonifas.** *Op -cit. V.I.PP.150-153.*
- **Quasten**. *Op -cit. P.58.*

- عن التفسيرات الرمزية عند أوريجنيس في تفسيره للأناجيل . راجع أعمال ظهرت قبل وبعد نجع حمادي والفارق الواضح بينهما.

- **Maydieu.J.J.** *La Procession du Logos d'apres Le Commentaire d'Origene sur L'Arrangile de Saint Jean. B.L.E. 35. (1934) PP.3.70. spec.15-16, 49-52.*
- **Quispel**. *Op-cit. pp.39-42.*
- **Girggs.** *Op- cit.pp.65-66*

. يقول أوريجنيس تدعيماً لطريقته في الوصول إلى معرفة الرب وإلى قمة الإيمان الروحي، والتي يمكن أن نطبقها على طريقة تفسيره للأناجيل في العهدين القديم والجديد.

"نحن نرتقي درجة درجة في معرفة الله، ولكن كل درجة هي المسيح ، ففي الدرجة الأولى نعرفه كانسان ، ثم كملاك أو كائن سماوي . الأول كرب ثم كراعي ثم كملك، الأول هو الحمل الذي يرفع كل الخطايا ثم يصبح جسده طعامنا الحي ، بهذه الطريقة فقط دون أن نصل إلى معرفة الرب ".

-**Origene**. *In Joan. Comment. XXIX. 35- 36.*

. حول التهم الموجهة إلى اوريجنيس من خلال تعاليمه اللاهوتية يمكن الرجوع :

. متى يوحنا. نفسه ص ٤١ -٤٢. حيث لخص التهم إلى ستة تهم رئيسية، *الأولى*: خاصة بخلق النفوس البشرية، *الثانية*: خاصة بخلق نفس المسيح قبل تجسده، *الثالثة*: مختصة بخلاص النفوس البشرية جميعاً بما فيهم النفوس الشريرة والشياطين، *الرابعة*: مختصة بقيامة الأجساد نفسها، *الخامسة*: خاصة بظاهرة تقمص الأرواح وهي ظاهرة فلسفية معروفة آنذاك في مدرسة الإسكندرية. *السادسة*: خاصة بخلق عوالم كثيرة مثل عالم الملائكة وعالم البشر والعالم الذي يتكون بعد البعث..

. حول مفهوم الرهبنة الأوريجنية. راجع:.

-**Girggs**. *Op -cit. P.83, 144, 186-188.*

رابعاً: الموقف السياسي والمسيحية في القرن الثالث الميلادي:.

· حول حادث طرد اليهود من روما في عهد الإمبراطور كلوديوس ، نقلها يوسابيوس من فيلون السكندري ، ويبدو أن هذا الحادث ارتبط لدى كلوديوس بنزاع اليهود السكندري، والثورات المتعددة في أورشليم، ومحاولات بطرس وبولس للتبشير بالمسيحية في روما، وظهور المدعوة (سيمون الساحر)، جميع تلك الظواهر حدثت معاً في وقت واحد ، مما أدى إلى حدوث حالة الطرد اليهودي من روما. راجع:.

- **Eusebius.***H.E.Il.18.8-9*
- **Girggs**. *op-cit. pp 4-6*
- **Bell.H.I.** *Evid. (1944). pp. 185- 189*

- حول حادث اضطهاد نيرون. وعن محظيته اليهودية. راجع:.
- **Josephius**. *Antiq. Xvlll.1-2*
- **Tertullion**. *Apology. 40.1.-2*
- **Eusebuis.** *Il.25. 1-8*
- **Tacitius.** *Annales. XV.40.2*
- **Dion cassius**. *l. LXIl.p.104*
- **Filson.** *op-cit. pp. 295-300*
- **Danielou. M. The Christian Centuries. London. (1973) I. pp.81.85.**

- حول اضطهاد تراجان ضد اليهود واحتمالات اشتراك المسيحيين فيه راجـــع. دراســة وثائقية حول اضطهادات تلك الفترة المبكرة :
- محمد السيد عبد الغني. *أضواء على المسيحية المبكرة. الإســكندرية(١٩٩٧)*. ص ١٨ وما بعدها.

- **Eusebius,** *111.32,33,36;*
- **Tertull**. *Apolog.5*
- **Dion Cassius.1.** *LXVIII .pp.1112-1118*
- **Frend. W.C.H.** *Martyrdom and Persecution in the Early Church. New York. (1965). pp. 164 ff.*
- **McGiffert. A, C.A,** *History of Christian Tougthe. Vol. 1. London, (1963) pp. 67, 79.*
- السنكسار القبطي . ج٢. ص ٢٦٥-٢٦٦،
- منسي يوحنا. *نفسه* ص ١٨

- **Bell.** *Jews & Christ. (1924) pp. 10-21*
- **Lietzmann**. *Op -cit.p.177*

. حاولت حركة المدافعين عن العقيدة المسيحية خلال بداية القرن الثاني الميلادي، من أجل ان يخطو بها إلى الأمام بعيداً عن اليهودية، وبالتالي بالتوفيق بين الفكريين اليوناني والمسيحي بهدف قبول الأباطرة لها، وكان هدفهم الأساسي أن يظهروا أن المسيحيين هم في الحقيقة الورثة الشرعيين للثقافة اليونانية، وذلك لأنهم يتمسكون بالمثل اليونانية والفكر الفلسفي الديني، وكانت تلك البداية وراء ظهور الحركات الانفصالية عن المسيحية فيما بعد في مقاومة الفلسفة اليونانية والاكتفاء بالكتب المقدسة- من أشهر المدافعين.(جستن مارتر(١٠٠-١٦٥)، أثيناغورس الأثنى ، مليتوس الساردسي.

. حول هذا الموضوع راجع:.

- **Eusebius.** *IV. 12-13, 26,29*
- **Lietzmann.** *Op -cit. pp. 177 ff.*
- **Frend.** *Op -cit. pp. 72-77*
- **Carringten.** *The Early. Chir. Chur. pp. 189-221*
- **M. Bunson.** *A. Dicti. Of the Roman Empire. Oxford. (1995) p. 222*
- **Williston.** *A History of the Christian Church. London. (1978) pp. 45-47*

. محمد السيد عبد الغني. *نفسه . صفحات ٣٨-٤٠، ٤٤-٤٨*

. حول اضطهاد الإمبراطور سيفيروس:.

- **Chadwick.** *Op -cit. p. 117*
- **Leitzmann.** *Op -cit. p. 281ff.*
- **Frend.** *Op -cit. pp. 241-242*
- **Jones. A. H.** *Cities of The Roman Provinces. Oxford. (1937) pp. 320-329.*

· روستوفيتزف. *تاريخ الإمبراطورية الرومانية. الاجتماعي والاقتصادي (مترجم) ص ٤٦٤ وما بعدها.*

· محمد السيد عبد الغني. *نفسه. ص ٥٦-٥٧*

• تعامل (روستوفيتزف) مع التأثير المسيحي بصورة سالبيه في تطور الأزمة العسكرية داخل الجيش ، وبصفة خاصة عملية الفارين من الجيش ، بل إنه أهمل التأثير الديني تماماً في حكم سيفيروس ، بينما نلاحظ أن في نفس الفترة، ظهرت أراء اللاهوتي

(تراتليان) ضد الجنوبية ، التي أوجب تحريمها ، كذلك ظهرت تعـــاليم اوريجنيـــس الـــذي رفض مبدأ سفك الدماء للمسيحيين ورفض طاعة الإمبراطور أو قـــائد الجيـــش ورفـــض العبادة الوثنية العسكرية للإله مثيراً إله الجنود. راجع:

- **Tertull.** *De Corona Militus. 1. 39.*
- **Origen.** *Contra Celsus. 11. 55. 73*
- **Compenhausen. H,** *Tradition and Life in The Church. Ch. 7.pp. 160-170 in (Christians and Military Service in The Early Church) London. (1968)*
- **Helge land. J.** *Christians and The Roman Army: A. D. 173-337, Ch. His. Quar. London. (1947) pp. 151-170, spec. 151-153*

- حول اضطهاد سيفيروس وأحداثه في مصر وشمال إفريقيا. راجع:.

- **Eusebius.** *VI. 1, 2. 3-5*
- **Tertull.** *Apology. 4. 1-2, 3-4*
- **Clement.** *Strwm. IV. 4-5*
- **Moshem.** *H. E. pp. 435-447*
- **Hist. August** *X. 17. 1. P. 70.*
- **Leitzmann.** *Op -cit. pp. 281 ff.*
- **Bruce. E. F.** *The Spreading Flame, p. 180 ff.*
- **Frond.** *Op -cit. p. 241.*
- **Chadwick.** *Op -cit. pp. 117-118*

- منسي يوحنا. نفسه. ص ٥٠-٥٢، السنكسار القبطي. ج٢. ص ٧٤
- الأنبا ايسيدورس .*الجزيرة النفيسة في تاريخ الكنيسة*. ج١. ص ١٢٤-١٢٥.
- حول حادث كارا كالا فى الإسكندرية. راجع:.

- **Dion Cassius.** *IXXVII, 18-23.*
- **Hist. August.** *Caracalla. 6*
- **Eusebius.** *VI. 19*
- **Tertull.** *De Fuga. 13*

- روستوفيتزف. نفسه. ص٤٩٥-٤٩٦

. حول مرسوم كاراكالا. عام ٢١٢م ، صدر هذا القانون constitutio Antoniniana عام ٢١٢م، وهو منح الرعية الرومانية إلي جميع الأجانب Peregrini ، وأسلوب تطبيق هذا القرار ونصه بالكامل ولا يزال لغزاً حتى الآن ، فالأجزاء الصغيرة ا... عثر عليها في مصر، لم تحدد لنا طبيعة هذا القرار، ولكن علي أ... ن، لم نجد في تلك الأجزاء ما يمس المسيحيين أو اليهود أو دون ذلك من الطبقات الدينية . بل ورد فيه أن الذين يحرمون من هذه المنحة ما يطلق عليهم Dediticii " التي تعني المستسلمين، ولا يزال البحث جارياً عن تعريف هؤلاء المستسلمين هل هم الفلاحين أو العبيد أو المحكوم عليه... بأحكام أخلاقية أو المساجين." حول تلك المنحة. راجع:.

- Dion Cassius. *LXXVII*
- Hist. Aug. *p. 70*
- Beranio. H. W. *The Dediditcu of The Censtitutio Antoniniana, T. A. A Ph. A. 85. (1954) pp. 188-196. Spec. 190-191,194.*
- Frend. *Op -cit. pp. 241-242.*

. أيضاً قارن.

. روستوفيتزف. *نفسه. ص٤٩٦-٤٩٨.*

. نفتالي لويس. *مصر تحت الحكم الروماني (مترجم). ص ٣٤-٣٥ .*

. مصطفى العبادي. *مصر من الإسكندرية حتى الفتح العربي. ص١٩٣ - ١٩٥*

. حول انتشار المسيحية في منتصف القرن الثالث. وأحوال الإمبراطورية آنذاك. راجع:.

- Bruce. *Op -cit. pp. 182-184*
- Frend. *The Early Chu. pp. 107-108.*
- Lietzmann. *Op -cit.. II. pp. 225-226*
- Eusebius. *VI 21, 28, 34.*

· روستوفيتزف. *نفسه. ص. ٤٩ ، ٥٠٠ - ٥٠٦، ٥٢٠ - ٥٢٣*

· محمد السيد عبد الغني. *نفسه. ص٥٧ وما بعدها.*

· حول اضطهاد ديكيوس:.

- Eusebius. *VI. VII. 24-26*
- Bunson. *Op -cit. (1995) p. 128.*

- Girggs. *Op -cit. pp. 98-100, 117ff*
- **Frend.** *Mar. pers. pp. 285, 300-323*

- حول رسائل الأسقف السكندري (ديونسيوس) الذي رسم أسقفا عام ٢٤٨م ، مـــن أســرة وثنية ، مكث علي عرش البطريركية حتـــى عــام ٢٥١م ، عــاصر اضطــهاد ديكيــوس وفاليريانوس وله رسائل عديدة في أهم القضايا اللاهوتية الإيمانية المعاصرة له ، كما أنــه وصف من خلالها الاضطهاد الذي وقع في مدينة الإسكندرية. لا تزال معظم هذه الرســـائل محفوظة في مكتبة (جالان) اليونانية اللاتينية في مدينة فينسيا . حول ســـيرته ورســـائله. راجع:.

- **Eusebius.** *VI; VII.24-26.*
- Miller. P. S. *Studies in Dionysius The Great of Alexandria, Diss. Erlangen (1933) pp. 12-13 ff.*
- **Quasten. J.** *Initiation. Vol. 2. pp. 125-132.*
- **Girggs.** *Op -cit. pp. 68-70*

- حول رسالة ديونسيوس إلي الأسقف الأنطاكي (فابيوس).

- **Eusebius.** *Vl. 41*

- حول ظاهرة الشهادات التي عثر عليها في مصر راجع:.

- **Cary. M & H. H. Scullard.** *A History of Rome. New York. (1975) pp. 223-540.*
- **Hardy. E. R.** *Christian Egypt, Church and People, New York. (1952). P. 24*
- **Knipfing. R.** *The Libelli of the Decian Persecution. H. Th. Re. 16 (1923) pp. 345 – 390.*
- **Bell.H.I.** *Cults and Greeds in Graeco–Roman Egypt. New York. (1953) PP.85-86.*

- حول موقف الكنائس الغربية والشرقية بعد اضطهاد ديكيوس. راجع:

- **Girggs.** *Op-cit.pp.98-100.*
- **Frend.** *Op-cit.pp.300-303.*

- حول ظاهرة المرتشين:.

- **Eusebius.** *VI.41*
- **Girggs.** *Op -cit.p.90*
- **Borrow. R.H.** *The Romans. Pun. Book. (1949) pp. 181-182.*

...سا: كنيسة الإسكندرية في النصف الثاني من القرن الثالث الميلادي :.

...ول أحوال الكنيسة والمسيحية عموماً عقب رحيل أوريجنيس وإلى أي مدى أثرت ...عليه آنذاك : راجع:

- **Quasten.** *Op -cit. I. P.95.*
- **Atiya.** *Op -cit. p.18*
- **Jackson. B.** *Op -cit. p.37-38.*
- **Girggs.** *Op -cit.pp.144.ff*
- **Bonifas.** *Op -cit. p.37-38.*

...ول حالة التمرد من قبل هرقل وديونسيوس لأستاذهم أوريجنيس. راجع:

- **McGiffert.** *Op -cit. p.251*
- **Girggs.** *Op -cit. p.55*
- **Atiya.** *Op -cit. p.37-38.*
- **Duchesne.L.** *Early History of the Christian Church. London. I. (I), pp. 242, 356.*

...ول مشكلة الكنسية الإسكندرية.

- **Atiya.** *Op -cit. p.38.*

...ن الأسقف ديونسيوس وفكرة اللاهوتي:.

- **Eusebius.** *H.E.VI.41, 44-45;VIII-2,6-7,9-11,20-28.*
- **Quasten.** *Op -cit. II.pp.130ff*
- **Girggs.** *Op -cit.p.67.f*
- **Duchesne.** *Op -cit. I.pp.356- 358.*
- **Miller.** *Op -cit. pp.13-30.*

سادساً: عن مسيحية خارج الإسكندرية:.

عن النصوص الدينية في أناجيل نجع حمادى راجع عموماً:.

- **Grosheide .F.W,** *Some Early Lists of the Books of The New Testament. Textus Minores. Vol. I. Leiden. (1948)pp.14 ff.*
- **The Second Treatise of The Great Seth**. *N.H VII.2.59 : 19-29;60:36-61:14*
- **The Apocalypse of Peter.** *N.H. VII. 3.73::10-28; 79: 21-31*
- **K.koschorke,** *Die Polemik der Gnostiker Gegen das kirchliche Christum. Leiden. N.H. vol. XII. (1978). pp. 39-40, 42.*
- **B. Pearson**. *Anti - Heretical Warnings from Codex IX from Nag Hammadi "N.H. Leiden. Vol. VI (1975) pp. 145-150.*
- **Budge.** *Op -cit. pp. IXXVI: IXXVII.*
- **Harnack.** *Domage. III. pp.98ff;*
- **Girggs.** *Op -cit. pp 84-86.*
- **G. Fowden**. *The Egyptian Hermes. A historical Approach to the Late pagan mind. New Jersey (1993). PP. 202-208*
- **Doresse . J**. *op -cit. (1969) pp. 560-566;*
- **Wisse.** *Op-cit. (1971) pp. 215-223.*
-

-عن الأسقف نيبوس في ارسينوى

- **Eusebius.** *H.E. VLL. 24. 1-6*
- **Girggs**. *op-cit. pp. 87-88;*
- **Harnack.** *Mission op-cit. II. P.164;*

- حول مشكلة عودة المرتدين عقب اضطهاد ديكيوس راجع:.

- **K. Baus.** *From The Apostolic Community to Constantine;. London. 1965 pp.225.*
- **Hardy. E-R**. *Christine. London. 1965. Pp. 222.225.*
- **Hardy. E-R.** *Christian Egypt. Church and people. New york.(1952). P 24.*

العقيدة السابيللية:

Eusebius. *VII.24.1-6.*
- **Bonifas.** *Op -cit. II. pp. 31-6-36*
- **Harnack.** *Domge. 111. Pp. 98-100*
- **Girggs.** *Op -cit. pp. 69-70.*
- **Baus.** *Op -cit. pp.259-260*
- **Atiya.** *Op -cit. pp. 39-40*

فا الخضري. نفسه. ص ٥٨٩-٥٩٩

الرحمن بدوي: *الموسوعة الفلسفية.* ج(٢٠). ص(٤٦-٤٧)

الليون هي جماعة يهودية – مسيحية تعتقد بأن الله واحد سام عظيم لا يمكن تقسيمه جزئته، بداية ظهورها عام ١٨٠، وكان يتزعمها رجل يدعي نوتوس السميرني Ndetus of Smyrn وانتشر المذهب في روما في عهد البطريك زفيرنيوس Zephyrin (٢١٧-...)، واصبح أحد سمات المجتمع المسيحي في روما ، وبدأ يأخذ شكل لاهوتي خاص به ترتليانوس (١٥٥-٢٢٥) ثم بعد ذلك تطور المذهب في الصراع بين مفهوم الطبيعتين الطبيعة الواحدة. راجع.

- **Bonifas.** *Op -cit. pp. 30-31;*
- **Harnack** *Op- cit. pp. 82-83.*

المانية أو المانوية راجع:-

- **Eusebius.** *VII. 31;*
- **Lieu. S.N.C.** *Manichaelism in the Later Roman Empire and Mediev. China. Historical Survey Manchester (1985). pp. 1-59*
- **Allberry. C. R. C.** ***A Manichaean Psalm-Book, part. II.*** **Stuttg. *(1938) pp. 44. ff.***
- **Girggs.** *Op-cit. pp. 94. ff.;*
- **Henrichs. A.** *Mani and the Babylonian Baptists, A Histori. Confrontation, HSCP. 77 (1973). pp. 32-45.;*
- **Id,** *The Cologne Mani Codex Reconsidered. HSCP. 83 (1979). pp 3.. 350*
- **Cross.** *Op-cit. p. 864*

- **Drijvers. H,** *Syrian Christianity and Judaism. in (The J. M. P. Chr. Roman Emp.) (1992). pp. 124-146, sp. 1234*

- حول شخصية هيراكاس:

- **Moshem**. *H. E. pp. 115.3-10;*
- **Harnack** *Op-cit. pp. 98-100;*
- **Frend.** *Mar. Pers. P. 337*
- **Girggs**. *Op-cit. p. 95*

- حول مخطوط *شبين الكوم*. المحفوظ بالمتحف القبطي من القرنين التاسع العاشر. السنكسار القبطي ج٢ . ص١١٣
- حول رسالة الإسكندر (اسقف ليكوبولس) راجع:.

- **Ante. Nicene. Fathers**. *V. 6, PP.239-293*
- **Lieu.** *Op-cit. p. 74*
- **Girggs**. *Op-cit. p. 95*
- **Horst. P. W. Van & Mansfield. J.** *An Alexandria Platonist Against Dualism. Leiden. N. H. (1974). pp. 3-5*

- حول رحلة التاجر الهندي لابيفانس. راجع:

- **Epiphanius**. *Panarion. 66. 8. 1-12*
- **Lieu.** *Op-cit. p. 73*
- **Girggs.** *Op-cit. p. 96*

- حول مخطوطات مدينة ماضي: راجع:

- **Lieu.** *Op-cit. pp. 50-88*

- حول برديات أوكسرينخوس:.

- **Lieu.** *Op-cit. p. 86*
- **Allberry.** *Op-cit. vol. I. Part. 2. pp. 44-5.*

- حول اندماج المانوية مع العقائد المنتشرة في مصر الوسطى وبصفة خاصة مع الغنوسية راجع:

- **Girggs** *Op-cit. p. 95*
- **Lieu.** *Op-cit. pp. 50 –52*

- **Grant. R. M**, *Manichees and Christians in The Thi d and Early Fourth centuries, Ex orbe Religionum. Studia Geo Widengren Oblata. Leiden (1972) Vol. 1. pp. 430-433*

. حول نصوص الأعمدة الخمس لمانى C. M. C راجع:

- **Koenen. L**. *Zur Herkunft des Kolner Mani. - Codex, Z. P. E, ll. (1973) pp. 240-241;*
- **Henrichs,** *The C.M. (1979) Op -cit. pp. 349-351;*
- **Id.** *Mani and. (1973) Op -cit. pp. 36-44.*

الفصل الرابع : (مسيحية القرن الرابع الميلادي)

- **حول مرسوم جالينيوس عام ٢٦١ والرسالة التى أرسلها إلى ديونسيوس أسقف الإسكندرية والتى تقول :**

" الإمبراطور قيصر بيليوس ليسينتوس جالينيوس ، بيوس فيلكس أغسطس إلى ديونسيوس وبيناس وديمتريوس وأساقفة الآخرين ، لقد أصدرت أمري بإغداق هباتي على كل العالم ، وان يبتعدوا عن أماكن العبادة لهذا يمكنكم استخدام هذه الصورة من أمري لكي لا يزعجكم أحد ، وهذا الذى تستطيعون فعله الآن شرعاً ، قد سبق وان منحته منذ زمن طويل ، لذلك سوف يتولى تنفيذ أمري هذا الذى أعطيه اوريليوس كيرينيوس المتولي إدارة جميع الشئون ".

- **Eusebius**. *VII. 13.*

وحول فاعلية هذا القرار بالنسبة للمسيحيين آنذاك. رجع :

- **Frend**. *Mart. Pers. pp.290 -300.*

أولا: النظرة السياسية والتحول الدينى المواكب والمضاد

-عن أحوال البلاد عقب انتهاء اضطهاد فاليريانوس ، تجدر الإشارة هنا إلى حادث قد يكون عارضا عن حدود الدراسة وان كان متعلق بأحوال الإمبراطورية وهو مكيدة (مكريانوس) المصري الذى كان يعمل وزيرا للمالية ومستشارا خاصا للامبراطور، وقد اجمعت المصادر على انه السبب وراء حدوث اضطهاد ضد المسيحية من قبل الإمبراطور فاليريانوس. استطاع مكريانوس إقناع الإمبراطور بغضب الإلهة من تلك الأرواح النجسة (المسيحيين) مستغلا ضعف الإمبراطور ضد السحر والشعوذة ، وكذلك مستغلا خبرته السابقة مع الكهنة المصريين، حتى انه عرف فى القصر الإمبراطوري بالسحر. عموما. اتجه مكريانوس لتنفيذ الاضطهاد فى

فلسطين ، وعندما أسر فاليرياتوس فى حربه ضد الفرس ، اتجه مكرياتوس على راس جيشـه إلى مصر من اجل السيطرة عليها فقد رغب فى الاستقلال بفلسطين ومصر عن الإمبراطوريـة، فعمل جنوده على نهب وسلب البلاد حتى داخل الإسكندرية ، يعلق (يوسابيوس) هنا ،انه فرض نفسه عليهم ملكا ، ولكننا نفتقد للمصادر التى تؤكد ذلك ، وقد تصدى له الوالي(ايميليـانوس) واستطاع بمساعدة المصريين القضاء عليه ، ثم سنحت له الفرصة هو الآخر عـن الاستقلال بمصر ، وبالفعل تـوج نفسـه حاكمـا علـى مصـر، ورد نـص فـى *SCRILTORES HISTORIAE AUGUSTAE* يقول : *"حيث انه وجـد الفرصـة مواتيـة أثنـاء ثـورة الإسكندرية ضد مكريانوس ، وان الشعب والجيش فى مصر هو الذي أعلنه إمـبراطورا رغمـا عنه"*. عموما النص مشكوك فيه لأنه ليس لدينا برديات مؤرخة فى تلك الفترة ورد فيها لقـب الملك أو الإمبراطور (أيميليانوس) بل أن معظم الأوراق البردية تشير إليـه نـائب الوالـي أو الوالي على مصر. عموما تخلف عن تلك الأحداث المتوالية منذ اضطهاد دبكيوس وحتى وصول مرسوم جالينينوس دمار وخراب ومجاعة كبرى فى مصر ليس أدل على وصفها ألا ما أشـار إليه وصف الأسقف ديونسيوس فى رسائله • حول تلك الفترة يمكن الرجوع إلى :

- **Eusebius.** *VI. 10.5; VII. 11, 12, 13, 14, 22.*
- **Scr. Hist. Aug**. *XXII, 4-6.*
- **Mosheim.** *H.E. pp. 598-550.*
- **J.G. Milne**. *Aemilianus The Tyrant. J.E.A., X (1924) pp. 80-82.*
- **A. Johson**. *Egypt and the Roman Empire. Michigan. (1951) pp. 140-141.*
- **J. Lesquier.** *Armee Romaine d'Egypte d' Auguste a Diacletien M.I.F.A.O. Le Caire. (1918) pp. 141-ff.*

- روستوفيتزف.*نفسه. ص٥٢٠-٥٢٤.*

- حول الظروف والمناخ الذى تولى فيه *دقلديانوس* الحكم ومحاولته لترتيب الإمبراطوريـة مـن جديد وسط الأخطار المحيطة به.راجع :

- **Ostrogorsky. P**. *History of the Byzantine State. Oxford. (1956) pp. 31-37.*

- **Jones**. *Constantine and the conversion of Europe. pp. 13-14, 17-28.*
- **Chadwick.** *Op-cit. p. 116. Ff.*
- **Helgeland. J. Christians and the Roman Army. (1947) pp. 151-158.**
- **Ensslin. N. The Reforms of Diocletian. C.A. XII. pp. 383-390.**

- عن الطوائف التى التصقت بالمسيحية فى عهد دقلديانوس ويقصدها يوسابيوس مثل الماتيــة والسابيللية. راجع:

- **Eusebius**. *VII. 31; VIII. 1,3-4.*
- **Frond.** *Mar. Per. P. 337-339.*
- **Lietzmann.** *Op-cit. vol. III. pp. 32-46.*
- **Bunson.** *(1995) P. 226.*

- حول أسباب اضطهاد دقليديانوس عموما : راجع نص :

- **Lactantius.** *De Mor. Pers. X.XI.*

- حول الأزمة العسكرية ودورها كسبب رئيسي فى اضطهاد دقليديانوس. راجـــع تطورهـــا فـــى معالجة:

- روستوفيتزف: نفسه ص ٥٣٠-٥٣١، ٥٤٠-٥٤٣، ٥٥٣، ٦٠٥.

- **Helgeland. J**. *Op -cit. p. 152-ff.*
- **Lesquier. J**. *(1918) Op -cit. pp. 148-150.*
- **Von Compenhausen. H.** *Op-cit. (1968). pp. 160-170.*

- يعتبر ترتليانوس من أقوى المعارضين للخدمة العسكرية، حيث كانت كتاباته تمـــتزج بـــالحس الوطني ضد الإمبراطورية للتخلص من الظلم الواقع عليهم وتحقيق العدالة الالهية، وقد قوبلـــت آرائه بارتياح من المسيحيين ولاسيما فى منطقة شمال أفريقيا . راجع آرائه حول نص (عندمـــا أمر السيد المسيح بطرس أن يرد سيفه إلى غمده، فانه جرد كل جندي من سلاحه).

- **Tertull.** *De Coron. Militus. 11. 1-8; Apology. 1.39.*

تجدر الإشارة هنا إلى شخصية أخرى عارضت الخدمة العسكرية وهو (جستن مارتن) في رسالته الأولى التي دافع بها عن المسيحيين في نهاية القرن الثاني وبداية القرن الثالث الميلادي. راجع:

- **Justin. Martyr.** *Dialque with Trypho. P. 110.*
- **Tertull.** *Apology. I.39-40.*

تجب الإشارة إلى مفهوم الطقوس الوثنية في القسم العسكري وطبيعة الجندية الخاضعة للآلهة (ميثرا) فضلا عن مفهوم الطاعة العمياء للقائد والإمبراطور وهو ما يتعارض مع شخص المسيح. يقول ترتلياتوس في هذا الشأن *(لا يمكن أن يتفق عهد الولاء لله وعهد الولاء للبشر، المستوى الذى يتطلبه الرب ومستوى الشيطان، ومعسكر النور ومعسكر الظلام،أذن كل الملابس العسكرية ممنوعة علينا لأنها علامة على دعوى ممنوعة بالنسبة لنا).*

- **Tertull.** *De Con. M. 11. 4-5.*
- **Lietzmann.** *Op-cit. 11. P. 216.*

كلسوس فيلسوف يوناني هاجم المسيحية لصالح الوثنية والإمبراطورية الرومانية، أتهمهم بأنهم فئة منفصلة عن الإمبراطورية ، وهو الأمر الذى يجعلهم غير موالين للإمبراطور ، وله مؤلف شهير ضد المسيحية يسمى *ALETHOS LOGOS* حقر فيه المسيحية واليهودية ووصف اتباعهم بالحشرات والطفيليات. راجع :

- **Foster J**. *The First Advance. Ch. Hist. Vol-I pp. 49-51, 66-67.*

ورد اوريجنيس الذى اعتبر بمثابة موقف للمسيحية من ممارسات العالم الوثني في تلك الفترة. راجع :

- **Origen.** *Contra Celsus. VIII. 55.*

- تجدر الإشارة هنا إلى موقف (كليمنت) والذي دائما كان يعبر عن المفهوم العالمي، فقد طـــالب كليمنت من المسيحيين تادية الواجبات التى تطلب منه من قبل الإمبراطورية، ذلك لانهم جــزء منها مهما تعددت العقائد.

- Clement. *Padagogos. I. 12.*

- حول شيوع النزعة الإلهية عند الأباطرة التى تعنى ممثل الإله السماوى، قد تكــون محصـور بدايتها فى نهاية القرن الثالث وبداية الرابع ، وهى متأثرة بحالة البحث اللاهوتي الحادث آنذاك حول شخصية المسيح ممثل الإله مما تأثرت به حالة الأباطرة الدينية والشخصية مـــن خــلال علاقتهم مع الرعية. عن هذا الموضوع راجع :

- Miller. F. *The Jews of the Graeco-Roman. Diaspora Between paganism and Christianity. A.D. 312-438 in (J.A.P.Ch.R.E) (1992) PP. 107-109*

- أيضا راجع. روستوفيتزف . نفسه ص٥٧٢ وما بعده ، ٦٠٨ وما بعدها.

- Bunson. *Op-cit. p 411.*

- حول الأمثلة السابقة لحكــم دقلديـــانوس، راجــع اتصـــال آلهـــة الشـــمس أو ســـيد الكـــون *(SOLINVICLUS)* المتصل بالآلهة السورية *SOL* والتى تعنى ميثرا وهو تأثير شرقي، ثـــم اهتمام الإمبراطور سيفيروس بصفة (الإله) الخاص بالشمس وكذلك ابنة كارا كالا ، وصـــولا إلى الإمبراطور 'وريليانوس (٢٧١-٢٧٥)م الذي اصدر عملات خاصة تحمل صيغة المولـــود من الإله متأثرا بالصراع البالميرى- الروماني على أيام الملكة زنوبيا. حوا هذا راجع :

- روستوفيتزف نفسه ص ٥٤٦-٥٥٠، ٦٠٨.

- Lietzmann. *Op-cit. 11. P. 57-60.*

- حول لقب (جوفيوس) عند الإمبراطور دقليديانوس. راجع:

- Ensslin. *Op-cit. pp. 385-390.*

-حول الانقلاب العسكري الذي حدث في مصر خلال عامي (٢٩٧- ٢٩٨م):

. ثورة اخليوس أو ليكيوس قامت عام ٢٩٧، واستمر عملية إخمادهـا حتى عـام ٣٠٢/ ٣٠٣، واعقابها قام دقلديانوس بـإصدار مراسيم الاضطـهاد عـام ٣٠٣م، واستمر المصريون في اضطهاد مستمر حتى عام ٣١١م.لمدة ١٥ سنة. يعتبر (اخليوس) قـائد الوحدة العسكرية المرابطة في الإسكندرية أو قرب قورينـا . استقطب بعض الأهـالي المصريين وقام بالانقلاب أعلن نفسه ملكا على مصر واستقل بها عن الحكـم الرومـاني، وتبدو دوافع هذا العمل الثـوري مبهمـة فـي معظـم المصـادر التاريخيـة. حتـى أن (بروكوبيوس) الذي أشار إليها لم يذكر أسباب قيامها، عمومـا استطاع اخليـوس أن يستقل بمصر تماما، وان يؤمن حدودها من كل جانب، واتخذ من الإسكندرية مركـزا لـه، ومن طيبة وفيله وباتوبوس واكسرينخوس قواعد عسكرية أو اتباع لخدمة الثورة.

. ويبدو أن هذه الثورة كانت مألوفة لدى المصريين حتى انه استمرت مشتعلة ما يقرب مـن ثلاثة أعوام تقريبا. دقلديانوس أرسل قوة عسكرية لإخمادها بقيادة جـاليروس ، ألا انـه فشل في اقتحام الإسكندرية لقوة حصونها وقدر منظمي الثورة للدفاع عنها، الأمـر الـذي أدى إلى قدوم دقليديانوس نفسه في حملة أخرى عام ٢٩٨م وحاصر الإسـكندرية لمـدة ثمانية اشهر حسبما يروي (بروكوبيوس) ، و هي مدة طويلة بالمقارنة بالأعمال الهامـة الواقعة على عاتقه آنذاك ، فكيف يفرغ نفسه لإخماد تلك الثورة لمدة تقترب من عام خارج العاصمة، ألا انه استطاع أن يسقط الإسكندرية واستولى عليها وفتك بأهلها ودمرت علـى اثر ذلك المدينة بالكامل.. ثم أتجه دقليديانوس من الإسكندرية عمليـات الإخمـاد الأخـرى لتوابع الثورة في أقاليم مصر فأرسل فرقا عسكرية للقضـاء عليـهم فـي طيبـة وفيلـه وباونولس ومناطق أخرى من مصر الوسطى والعليا.

ويبدو أن المقاومة كانت عنيفة في طيبة ضد الجيش الروماني (ربما لهروب) اخيلـوس إلى هناك.. حتى أن يوسابيوس اختلط عليه الأمر بشأن المزج بين إخماد ثورة أهالي طيبة وبين اضطهاد الرومان لهم ضمن اضطهاد المسيحيين ، هذا فضلا عن النصب التذكـاري

الذي تركه الجيش الروماني في معبد الأقصر ، والذي صور فيه (داخل الصالة الأمامية لقدس الأقداس) منظر لإخماد الثورة بواسطة الجنود الرومان وهم يقتلون المصريين ، ثم على الحنية الرئيسية لمدخل قدس الأقداس صورة لأربع شخصيات ، هيئة ملكية إلهية هم دقلديانوس ومكسيميان وجاليروس وقسطنطيوس ، وهي تعني احتفالية بالقضاء على ثورة اخليوس التي مهدت لحدوث الاضطهاد العام على المسيحيين. حول ذلك راجع:

- **Porcopius.** *Hist. R. 1.19, 27-35.*
- **Sozomen.** *H.E. 1-15.*
- **Socrat.** *H.E. 1.16.*
- **Griggs.** *Op-cit. pp 119-120.*
- **Ensslin.** *Op-cit. pp. 385-386.*
- **Eusebius.** *H.E. VIII-9. 1-5.*
- **Deckers. J.G.** *Die Wandmalerei des Tetrachischen Lagerheiligtums. In (Ammon Temepl Von Luxor). Romische Quarta Ischrift 68 (1973) pp 1-34*

- حول اضطهاد دقيديانوس. راجع:

- **Eusebius.** *VII. 2, 4-5; 5-6-12; 8.1-2; 9 1-2 ff*
- **Lietzmenn.** *Op-cit. III. pp. 70-72, 80-81*
- **Chadwick.** *Op-cit. pp. 121-124.*
- **Bruce.** *Op-cit. pp. 303-305.*

- السنكسار القبطي.ج ١. ص١٥٩ - ١٦٠ .
- منسى يوحنا.نفسه.ص ١٠٧ - ١٠٨
- حول مرسوم جاليريوس عام ٣١١م. راجع:

- **Eusebius.** *VIII. 17. 3-11.*
- **Chadwick.** *Op-cit. p. 124.*
- **Frend.** *The Earl. Ch. 99. 135-138.*
- **Bruce.** *Op-cit. pp. 300-301.*

حول مرسوم ميلان الذي صدر في عام ٣١٣م راجع:

- Eusebius. *H.E. X. 5-13.*

حول موقف قسطنطين الغامض من العقيدة الجديدة راجع:

- Cockrane. C.N. *Christianity and Classical culture. Oxford. (1940) pp. 12.*
- Elsner. J. *Imperial Rome and Christian Triumph. Oxford. (1998). Pp. 199, 26. 223.*
- Lietzmann. *Op-cit. vol. 111. PP. 157-158.*
- Chadwick. *Op-cit. pp. 125-130.*

ثانيا: الميليتيون ومسيحية ما بعد الاضطهاد:

حول المعلومات البسيطة التي أشار فيها يوسابيوس عن ظهور الميليتيين: راجع:

- Eusebius. *H.E. VIII. 6. 10; 13-7.*

يقول (Girggs) انه اغفل الحديث عنهم لانهم كانوا قائمين في عهده ولديهم تعاملات ودية مع الآريوسين، وكان يوسابيوس القيصري واحد من المدافعين عنهم. راجع:

- Girggs. *Op-cit. pp. 97-98.*

راجع ظهورهم أيضا عند:

- Frend. *M.P. op-cit. (1967) pp. 519 ff.*
- Lawlor. H., Oulton. E.L. *Eusebius. Ecclesiastical History and Martyr Vol. 11. London. (1954). pp 276 ff.*

سعد عبد الغني. *أضواء على المسيحية المبكرة. الإسكندرية.١٩٩٧.* ص ٦٨ وما بعدها.

- فلياس أسقف مدينة تمويوس *THMIUS* في الدلتا ، قطعت رأسه في اضطـــهاد دقلديـــانوس.

عنه و أعمال أو رسائله راجع:

- **Eusebius**. *VIII. 9-7 ff.*
- **Lawlor and Oulton.** *Op-cit. pp. 276-277.*

- اشار إلى تلك الاعمال ايضا:

- **Frend.** *Op-cit. (1967) pp. 519-520.*
- **Girggs.** *Op-cit. (1993) pp. 98-99.*

- حول الأعمال الأخرى لفليس والتي يحتمل أنها كتبت بعد إعدامه وتحمـــل جـــانب تخيلـــي أو أسطوري مبالغ فيه لقصة حياته وأمور تعذيبه ومحاكمة حتى إعدام عام ٣٠٤م ، كمـــا أنـــها تحتوي على بعض الاتجاهات اللاهوتية المستترة والتي كتبت من اجل إبراز شخصية القديسـين الشهداء الذين ضموا بأنفسهم لخدمة العقيدة من خلال مذهبهم النيقي أو الأرثوذكسي ، فـــهي في النهاية وسائل دعائية استمدت من أصول ربما كانت حقيقية ثـــم أضيـــف عليـــها طـــابع أسطوري ، فيمكن القول بان محاكمة فلياس بصفة خاصة متأثرة بمحاكمة يسوع من بيلاطـــس ودور اليهود فيه. عن تلك المحاكمة. راجع عرض جيد عند:

- محمد عبد الغني. *نفسه* . ص ٧٨- ٨٣
- حول مطومة جيروم الذي أشار فقط عن حياة فلياس وتعليمه الفلسفي. راجع:

- **Jerome.** *De Vir Illustr. 78.*

- حول الخطاب الأول الذي نشرة يوسابيوس وتحدث فيه عن ظروف مصـــر والشـــهداء أثنـــاء الاضطهاد. راجع:

- **Eusebius.** *VIII. 10.*

- حول الخطاب الثاني الذي يحتوي على إشارة للميليتيين. راجع:

حول علاقة ميليتوس وفلياس(من ليكوبولس حتى ثمويس في الدلتا) وهـــي مســاحة كبــيرة يحتمل أن تكون سمعه ميليتوس في تلك الفترة كانت منتشرة ، الأمر الذي يجعل فلياس يؤمنــه على أسقفيه. حول تلك الإشارة راجع:

- Patral. Graec. X. *1565-1568.*
- Lawlor and Oulton. Op-cit. p 227.

حول موقف اثناسيوس من الميليتين: (راجع ثالثا من نفس الفصل). أيضا...

- **Frend**. *Op-cit. p. 388.*

حول الخطابان (غير الموثقان) من بطرس إلى أساقفة كنيسة الاسكندرية، ومن اربعة أســاقفة ضد ميليتوس. راجع:

- **Bell**. *Jews and Chris. Op-cit. p. 42.*

حول الصراع الميليتي وكنيسة الإسكندرية منذ بدايته والتي ربما جاءت بجذور قديمــة عقــب اضطهاد ديكيوس وظهور مشكلة التوبة للخائنين وطرق المعالجة اللينة والقاســية والمنــاهج الدينية والسياسية المتعلقة بحلول تلك المشكلة. راجع:

- **Bell**. *Op-cit. pp. 38-39.*
- **Girggs**. *Op-cit. p. 117.*
- **Frend.** *Op-cit. pp. 519-520.*
- **Jones.** *Op-cit. I. P. 75.*
- **Lebreton and Zeiller.** *History of the Primitive Church. New York.* (1949) *pp. 1047-1049.*

حول التحديد التاريخي لظهور المشكلة. راجع:

- **Bell**. *Op-cit. p. 39.*

حول مجيء ميليتوس إلى الإسكندرية أثناء أو بعد موت بطرس وتأسيس كنيسة الشهداء فـــي تيم مريوط. راجع:

- **Bell.** *Op-cit. p. 39.*
- **Lebreton and Zeiller.** Op-cit. pp. 1047-1048.

- **Sozoman**. *H.E. 1. 15*
- **Epiphan**. *Op-cit. 2. 28-3.*
- **Bell.** *Op-cit. p. 39.*
- **Girggs.** *Op-cit. 118.*

- حول علاقة اريوس وميليتوس. راجع:

- **Bell**. *Op-cit. p. 39.*
- **Girggs**. *Op-cit. p. 118.*
- **Jones**. *Op-cit. p. 75.*

- حول علاقتهما مع أساقفة كنيسة الإسكندرية(بطرس واخيلاس واكسندر) راجع:

- **Sozoman.** *1. 15.*
- **Socrat.** *1. 6.*
- **Barnes. T**. *Constantine and Eusebius. Cambridge. (1981). Pp. 204-205.*
- **Kelly. J.N.** *Early Christian Doctrines. London (1968) pp. 224-225., 230.*
- **Girggs.** *Op-cit. pp. 118-119.*

- حول عدم طرح مشكلة الميليتيين في أعمال مجمع نيقية . ثبت ذلك عند كل من:

- **Sozoman.** *H.E. 1. 24.*
- **Athanas.** *Apol. Con. Arian. 59.*
- **Socrat**. *H.E. 1. 9.*

- حول مجمع الإسكندرية المحلي عام ٣٢١م. راجع:

- **Theod**. *H.E. 1. 3-5.*

- حول الصميم التاريخي للصراع الميليتي السكندري. راجع:

- **Theod**. *H.E. 1. 8.*
- **Chadwick.** *Op-cit. p. 124.*
- **Frend**. *Op-cit. (1966) p. 136.*
- **Lietzmann**. *Op-cit. (1951) p. 152.*
- **Girggs.** *Op-cit. p. 122.*

ثالثاً: الميليتيون بعد مجمع نيقية:

- حول الصراع بين الميليتيين وكنيسة الإسكندرية المتمثلة فى شخص اثناسيوس فقط. راجع.
  - Bell. *Op-cit. P. 40.*
  - Frend. *M.P. (1967) pp. 397-398.*
  - Barnes. *Op-cit. (1981) p. 230.*

- ويمكن بصعوبة بالغة متابعة الحوادث المضطربة والمتفرقة عند المؤرخ (ســوزمن) الــذى يعــد الذى أسهب فى هذا الموضوع بالفعل بجانب أعمال اثناسيوس التى تمثل أحد أطراف الــنزاع جانب إشارات عن ابيفانس وفيلوستورجيوس.
  - Sozoman. *H.E. 11-17, 22.*
  - Athanas, *A.C.Ar. 59, 71-73.*
  - Epiph. *Op-cit. 2,68.*
  - Philostorgius. *H. E. 11. 11.*

- حول تضامن الاريوسين والميليتيين بعد جمع نيقية. راجع:
  - Barnes. *Op-cit. P 231.*
  - Epiphanius. *Op-cit. 2-68.*
  - Sozoman. *H.E. 11.21.*
  - Girggs. *Op-cit. P. 125.*
  - Bell. *Op-cit. pp. 40,41.*
  - Eusebius. *Vita Const. 111. 23.*
  - Fernd. *E. Ch. P. 159.*

رابعاً: الرهبنة الميليتية والتحالف مع الرهبان المصريين

- حول تعليق (ثورة ضد الإسكندرية) راجع:
  - Girggs. *Op-cit. P. 125.*

- حول برديات الأنبا (بايوس) المحفوظة فى المتحف البريطاني. نشرها.

- **Bell.** *Op-cit. pp. 41,ff; P.B.M. no. 1920-1922.*
- **Girggs**. *Op-cit. pp. 126-127.*

- حول رسالة الكاهن اوربليوس باجيوس. راجع:
- **Bell.** *Op-cit. pp. 43,48; P.B.M. No. 1913.*
- **Girggs.** *Op-cit. p127-128.*

- حول وثيقة الراهب الميليتى كاليستيوس. راجع:
- **Bell.** *Op-cit. (1924) pp. 53-54.*
- فى عام (١٩٢٥) نشر F.C. Kenyon بحث اعترض فيه على تـأريخ (بـل) لبعـض البرديات المنشورة فى كتابة السابق ومن ضمنها تلك البردية. راجع:
- **Kenyon. F.C.** *The Jews in Roman Egypt. B.M.B. (1925). London pp. 32-47. Spes. P 46.*
- **Girggs.** *Op-cit. p. 128.*

- محمد عبد الغنى. *نفسه.* ص ٧٠، ٧١، ٧٢.
- حول نقش Kuhn المكون من ثلاثة عشر سطرا. راجع:
- **Kuhn. K.H.** *A Panegyric on Apollo. CSCO. Vol. 394 (1978) pp XII-XVII.*

(كوهن) يفترض تأريخ النقش بنهاية القرن السادس وبداية السابع الميلادي.

- حول سيرة القديس دميان البطريرك (٥٦٩-٦٠٥) راجع:
- **Patrologia.** *Orienlatis. 1. pp. 473-474.*
- **يعلق Girggs هنا بقوله: ان البرديات التى عثر عليها فى مصر أوائل القرن الرابع الميلادي ، تعطى دلائل واضحة على ان الميليتيين كانوا المذهب الأول والأكثر شعبية في مصر، والذى كان منتشرا عبر الأقاليم المصرية، فقد كانت الكنيسة الوطنية ضد الكنيسة السكندرية.**

- **Girggs.** *Op-cit. p. 130.*

خامساً: الاريوسية ومسيحية ما بعد الاضطهاد:

- حول الجدل اللاهوتي وتفنيده عند (لوقيانوس) الذى يعتقد انه من سميساط وانــه تلميذ (البولس السميساطى) كان يعلم بالمسيح فى مدينة انطاكية، وهو من مجيدي اللغة العبرية وقام بتصحيح العهد القديم. عنه راجع:

- **Jerom**. *De Vir. 77.*
- **Theodor.** *H.E. 1.4.*
- **Harnack** *His. Do. Vol. 4. Pp. 1-6.*

. أسد رستم. *كنيسة مدينة الله (إنطاكية العظمى). ج ١. ص ١٩-٢١.*

. حول محاولة كنيسة الإسكندرية الوقوف أمام الأفكار الحرة فى العبادة راجع مقولة ثيــودور الذى أيشار إلى موقفها من اوريجنيس.

- **Theodor.** *H.E. 1.4.*

. حول مفهوم هرطقة التابعية. مراحلها وتطورها فى العلم اللاهوتي المسيحي. راجع.
- حنا الخضرى. *نفسه. ص ٥٥٩-٥٦٠.*

. حول (اريوس والاريوسية) نجد أن هناك بعض المراجــع المعتدلــة التــى تنــاولت القضيــة الاريوسية فى حياد متكامل، حاولنا ان نستخدمها هنا لتحديد رؤية محايدة لفكر هذا الرجل الذى كان يمثل مفهوم المسيحية العقلانية الخاضعة للسلطة اللالهية فقط.

- **Kelly**. *Op-cit. pp. 220-230 ff.*
- **Gwatkin. H.M**. *Studies of Arianism. Cambridge. London (1900) pp. 13-30.*
- **Telfer. W.** *When did the Arian Controversy begin? J. Th. S. 47 (1946) pp. 129-142.*

- **Barnes.** *Op-cit. pp. 212 ff.*
- **Charles. Kannengiesser,** *Holy Scripture and Hellenistic Hermeneutics in Alexandrian Christology. "The Arian Crisis." Berkeley. C.H.S. 41. (1981) pp. 1-15.*
- **Jackson. F.** *Arianism, in (Ency. Of Rel. and The) I. 99. 775-786.*
- **Bonifas.** *Op-cit. 11. P. 36.*

- حول المصادر التى أشارت إلى اريوس:

- **Epiphanius.** *Panarion. 2. 69,6.*
- **Socrat.** *H.E. 1.5.6, 7.*
- **Theodor.** *H.E. 1.4, 5,6.*
- **Sozoman.** *H.E. 1.15.*
- **Eusebius.** *V.C. 111-10-14.*

- أيضا يمكن الرجوع إلى بعض المراجع القبطية والعربية.

- **Atiya.** *Op-cit. pp. 34-44.*

- منير شكري. *اثناسيوس الرسولى. مقالة فى رسالة مارمينا (٤)(١٩٥٠)*. ص ٤٩ ومابعدها.
- رأفت عبد الحميد. نفسه. ج٣ ص ٥٢-٥٣.
- حنا الخضرى. نفسه. ص ٦١٩-٦٢٢.

- حول علاقة اريوس والكسندر ومجمع الإسكندرية عام ٣١٢م، راجع:

- **Harnack.** *Op-cit. IV. PP. 8-10*

- رأفت عبد الحميد. ج٣. ص ٤١٤.

- **Bonifas.** *Op-cit. pp. 41-42.*

- حول مجمع نيقية الذى تعرض لدراسات عديدة، على الرغم من النقص الشديد فى المعلومات حول أمور دارت داخل المجمع ، التى لم تورد إلا عند اثناسيوس ويوسابيوس القيصري ، إلا ان هناك جهل كامل بحقيقة ما دار داخل المجمع، ويمكن الحصول على معلومات كافية بخصوص هذا الموضوع عند:

- **Harnack.** *Op-cit. pp. 45-55.*

- **Bonifas.** *Op-cit. pp. 42-50.*

يمكن الرجوع إلى نص القانون النيقى باليونانية عند:

- **Sozoman.** *H.E. 11.21.*
- **Euseblus,** *V.C. 11.14.*

راجع تعليق(سقراط) عن نتائج المجمع. حيث قال *"ان السلام عقب مجمع نيقية قد ساد العالم*
عدا مصر" فهو يستعرض مصدر القلق الذى حدث بالإسكندرية فقط ، وهى من أهم المشاكل التى
يعرض لها الباحثون عندما يستعرضون تاريخ المسيحية فى مصر، فهم يربطون مباشرة التحركات
التاريخية فى مدينة الإسكندرية فقط ، وكأن مصر كلها تقع فى حدود مدينة الإسكندرية.

- **Socrat.** *H.E. 1.23.*

سادساً: النيقية وإقرار المصير الديني فى مصر:

- ولد اثناسيوس عام ٢٩٦م تقريباً فى الإسكندرية من والدين مصريين وثنيين أغنياء ، ورسم
شماساً عام ٣١٩م ، وارتقى سنة ٣٢٨م ، وكان محبوباً من الشعب السكندري، واستطاع بعد جمع
أن يكون حفنة من الأعداء على المستويين المحلى والعالمي ، خاض معهم صراعاً طويلاً حتى
ترك أعمال عديدة مدون باسم عبر خلالها عن مراحل تطور المسيحية فى مصر وعلاقاته
الشعبية واللاهوتية مع الأباطرة منذ قسطنطين وحتى وجوليان المرتد وجوفيان ، وهى تمثل تاريخ
الفترة ولكن من وجهة نظر اثناسيوس فحسب ومن هنا يجب الحذر فى التعامل معها . حول هذا
ولاهوته. راجع:

- **Leroux. J.H.** *Athanase d'Alexandrie Eglise d'Hier et d'aujourd'hui les editions Ouvrieres. (N.H) PP . 1-10, 11-14.*
- **A. Harnack.** *Op-cit. IV. Pp. 60-71, 140 ff.*
- **Frend.** *E. Ch. Op-cit. pp. 158-160.*

- **Lietzmann.** *Op-cit. 111. Pp. 130-132.*
- **Bonifas.** *Op-cit. 11. pp. 50 ff.*
- **Girggs.** *Op-cit. pp. 139-ff.*
- **Jones.** *Op-cit. I.pp. 77 ff.*
- **Baynes. N.H.** *"Athanasiana". J.E.A. 11. (1925) pp. 64-65.*
- **Kelly**. *Op-cit. pp. 270-285.*
- **Chadwick.** *Op-cit. pp. 524 ff.*
- **Tomson. R.W.** *Athanasius. Contra Gentes and De Incaratione. Oxford. (1971) pp. IX-XIV.*
- **Pollard. T.E.** *The Origins of Arainism, J.Th.S. no. 9. (1959) pp. 103-111.*
- **Lefort. L.Th**. *S. Athanese, Letters Festales et Pastorales en copte. Louvain. CSCO. Tom. 9. (1965) pp. 13-36.*
- **Young. F.** *From Nicaea to Chalcedon. A Guide to the literature and its Background. Philadelphia. (1983). pp 60-65.*

- حول موقف المؤرخين الكناسين فى القرن الخامس من كتابات اثناسيوس وشخصه وأرادته اللاهوتية وصراعه مع اريوس. يمكن الرجوع للمصادر الاتية:

- **Socrat.** *I. 31-35; 11.3-23.*
- **Sozoman**. *111. 2-30.*

- اجمع بعض العلماء على شعبية اثناسيوس، ولكننا يجب الإشارة هنا إلى أن شعبية اثناسيوس جاءت من خلال مصادره نفسه، ولم نجد إشارات مختلفة كثيرة تناقض ذلك، ومع ذلك فأننا نحترم المصدر رغماً عن كونه الوحيد.

- **Jones.** *Op-cit. p. 77.*
- **Baynes**. *Op-cit. pp. 64-66.*
- **Girggs.** *Op-cit. pp. 140-141.*
- **Harnack** *Op-cit. 4. P. 42.*

-يمثل عمل اثناسيوس المعروف (*ضد الاريوسين*) ركنا أساسيا فى العقيدة النيقية، وهو العمل الذى اتهم من خلاله العقيدة الاريوسية بالغنوسية والبدع الهرطقية. يمكن إضافة أعمال أخرى

خلالها اثناسيوس للاريوسية بصورة مباشرة وغير مباشرة وبصفة خاصة أثناء صراعه مع الاريوسية. يمكن مراجعة أعماله المنسوبة إليه مباشرة، وبعض الأعمال المنســوبة إليــه غير مباشرة. في

- **P.G.** *XXV-XXVI.*
- **Apologia Contra Arianos.** *(248-409).*
- **Historia Arianorum ad Monachos.** *(696-796).*
- **Epiatola encyclical.** *(221-210).*
- **Apologia ad Imperatorm Constantium.** *(596-641).*
- **Epistolae duae al Amunem Monachum** *(558-557).*
- **Ad Iovianum Imperatorm.** *(813-824).*
- **Ad Ioannem et Antiochum. Nicene.** *IV. 2. 5. 579-580.*
- **Chronicon Athanasianum** *(The Festal Letters). Nicene. IV. 2. 50. 553.*

علاقة اثناسيوس والرهبان. راجع:

- **Girggs.** *Op-cit. pp. 140-141.*
- **Jones.** *Op-cit. 11. Pp. 70-71.*
- **Thoson.** *Op-cit. (1971) pp. XIII, XIX XX.*
- **Frend. M.P.** *op-cit. pp. 138-139.*
- **Lietzmann.** *Op-cit. 111. P. 222.*

رسالة الراهب (دراكونتس). راجع:

- **Athanas.** *Ad Dracontium. 2. 525-238 (P.G.).*

رسالة الراهب (أمون). راجع:

- **Id,** *Ep. Adamun. P.G. 26. 1173.*

الفصل الخامس : الرهبنة وتدابير الخلاص في المجتمع المصري

- حول ارتباط الغنوسية (كفكر ديني عقائدي) ومفهوم الرهبنة في مصر منذ البدايات الأولى يمكن تقييم هذه الرؤية من خلال جميع الأعمال الغنوسية المترجمة التي عثر عليها في نجع حمادي .. كما يمكن الرجوع إلى بعض الأعمال الهرميسية التي استقرت على ارض مصر خلال القرنين الأول والثاني الميلاديين .. وهي من التعاليم الروحانية ذات الشق التطبيقي في عالم الرهبنة. هذه الارتباطات سوف نحاول في هذا الفصل تحديده بالأمثلة المتاحة .. ولعلنا في نهاية الأمر قد نكون قدمنا رؤية جديدة عن مفهوم الرهبنة وتدابير الخلاص في المجتمع المصري .

- **The Second Treatise of The Great Seth**. *N.H. VI-VII.*
- **K. koschorke.** De Polemik der Gnostiker gegen des Kirchliche Christentum. Leiden. N.H. Studies. Vol. XXII. (1978). Pp. 39-42.
- **B. Pearson.** *Anti-Heretical Warnings from Codex IX from Nag Hammadi. Essays on the N.H. Texts. Leiden. Vol. VI. (1975) pp. 145-154.*
- **Mahe. J.P**. *La Voie d'immortalite a La Lumiere de Hermetica de Nag Hammadi et de decouvetes plus recents. V. Chr, 45 (1991) pp. 372-375.*
- **Simonetti. M.** *Alcune Riflessioni Sul Rapporto Tragnosticismo e Cristianesimo. Vet. Chr. 28 (1991). Pp. 337-374.*

-يمكن الإشارة إلى مرجع هام يحدد العلاقة بين الغنوسية والهرميسية والمسيحية فى ضوء التعاليم الروحية التى مهدت لمفهوم الرهبنة أضافت إليهم الأفلاطونية المحدثة.

- **Valantasis. R.** *Spiritual Guides of the Third century. A Semiotic Study of the guide-disciple relationship in Christianity, Neoplatonism, Hermetism and Gnosticism. Minneapolis. (1991). pp. 49-50; 2151-154, 1 ̄2 ff.*

- **Scholten. C.** *Die Nag-Hammadi-Texte als Buchbesitz der Pachomianer. Jb. A.C. 31. (1988). pp. 169-173.*
- **K. Koschorke**, *Patristische Materiation zur Spatgeschichte der Valentinianische Gnosis. N.H.S. 17. (1981) pp. 120-139.*
- **G. Fowden.** *The Egyptian Hermes, A Historical Approach to The Late Pagan mind. New Jersey. (1993) pp. 97-116.*

- حول أعمال بويماندرس الهرميسية صاحبة الرؤية الروحية الرهبانية عالية المستوي خلال منتصف القرن الثاني تقريبا.

- **Corpus Hermeticium.** *1, XIII. 15, XI.*
- **Stobaei Hermetica**. *XXIII. 5-8, 13-15.*
- **Scott. W.** *Hermetica. The ancient Greek and Latin Writing which contain religious or Philosophic teachings ascribed to Hermes Trismegistus. Oxford. (1936). I. 17.*
- **Brock. S.,** *A Syriac Collection of Prophecies of the Pagan Philosophers. O.L.P. 14. (1983) pp. 203-246. spec. 220.*
- **G. Fowden.** *Op-cit. (1993) pp. 33-34.*
- **Von Mooyel. G.** *The Mysteries of Hermes. Trismegistes. Utrecht. (1955) pp. 3-23.*

- حول علاقة الهرميسية بالغنوسية ومدي اندماجهما معا وصراعهما مع المسيحية الوافدة من اورشليم .. وكيف ساهما معا في تمصيرها لتصبح عقيدة محلية في مصر .راجع :

- **محمد عبد الفتاح:** *ثلاث نقاط حول الفكر الديني-الفلسفي فى مصر العليا في العصر الرومانى المتأخر (تحت الطبع).*

- كذلك. راجع

- **Valantasis. R.** *Op-cit. pp. 170-172.*

- حول تعاليم الأنبا انطونيوس ورسائله . راجع :
- Patrologiae. S. Anthony. *P.G. XI. 1-12.*

- رسائل القديس انطونيوس مقسمة إلى مجموعتين، الأولى أصلية من إنتاج القديس نفسه وعددها سبع رسائل لا تزل موجودة بأصولها اليونانية واللاتينية، وبعضها باللغة القبطية وهي عبارة عن اقوال صغيرة من كل رسالة، مما يؤكد أصولها وانتسابها للقديس الذى كان لا يعرف ألا اللغة القبطية. وهناك بعض هذه الرسائل سجلت بعد ذلك بالسريانية وهي محفوظة في (P.G. XI. 977-1000) المجموعة الثانية يحتمل أنها من أعمال القديس وليس بها أية إشارات باللغة القبطية، وعددها ثلاثة عشر رسالة، صاغها في شكل رسائل القديس (اموناس) امون تلميذ انطونيوس، وهي محفوظة في *(Patro. Migne. P.G. XI. 988).*

حول سيرة القديس انطونيوس راجع :
- **Sozomen.** *H.E. 1. 13.*
- **Athanasius.** *Vita Antonii. 14-17, 20.*
- **Latourette. S.K** *A History of Christianity. New York (1953). pp. 225-226.*
- **Budge.** *The Wit and Wisdom of the Christian fathers of Egypt. Oxford. (1934). pp. V-X111.*
- **Atiya**. *Op-cit. pp. 59-58.*
- الأب متى المسكين: *رسائل القديس انطونيوس الإنجيلي وادي النطرون (١٩٧٢).*

- حول رهبنة اوريجنيس : راجع : الجزء الخاص به الفصل (لثالث) بالإضافة إلى :
- **Origen.** *De Oratione. XVII, XIX. 3. XXV; De Princi. 1. 8.1; 11. 3 10;III. 6.4.*
- **Eusebius.** *H.E. VI. 3.13, 9-11.*
- **Girggs**. *Op-cit. pp. 100-101.*
- **Hardy**. *E.R. Op-cit. (1952) pp. 35-36.*

- حول فئة المتضرعين (رهبان غرب الإسكندرية علي إقليم مريوط) راجع

- **Philo**. *De Vita Contemphativa. IV. 1-20.*
- **Eusebius**. *II. 17. 4-5; 9-10.*

ثانياً: الرهبنة والعقيدة الغنوسية فى القرنيين الثاني والثالث الميلاديين:

- حول مناقشة اكثر عمقا بالنسبة لنصوص ابيفانس عن الرهينة الغنوسية عند بلسيليدس وفالنتينيوس راجع :

- **Clement.** *Stromateis. VI. 18.*
- **Epiphanius.** Op-cit. 24.1, 31.2, 7.
- محمد عبد الفتاح السيد: *ملاحظات حول البدايات الأولى لحركة الرهبنة فى مصر* . *(تحت الطبع).*

- كذلك يمكن تحديد حجم انتشار الغنوسية الفالنتينية فى الفيوم، من خلال مجموعة من النصوص عثر عليها فى ارسينوى وترجع إلى نهاية القرن الثانى ، وهى تشير إلى وجود علاقة خاصة بين رهبان مدينة ارسينوى وفالنتينيوس ، ثبت ان تلك العلاقة كانت باقية حتى منتصف القرن الرابع الميلادي . حول هذه النصوص راجع:

- **Grosheide. F.W.** *Some Early lists of The Books of The New Testament, Textus Minores. Vol. 1. Leiden. (1948). Pp. 12-22 ff.*

- حول الجماعات الرهبانية التي تنتمي لاوريجنيس وتسمي (الاوريجينية) راجع

- **Sozoman.** *H.E. VIII. 12.*
- **Socrat.** *H.E. VI. 7.*
- **Girggs.** *Op-cit. PP. 120, 186-188, 190.*
- **Chadwick.** *Op-cit. PP. 188-189.*

- Kelly. *Op-cit. P. 187.*

- حول جماعة شيث الكبير : راجع :
- The Second Treatise of The Great Šeth. *N.H. VII. 2. 59, 60: 36-61.*
- K. Koschorke. *Op-cit. (1978). pp. 39-42.*
- هناك تعاليم رهبانية في إنجيل الحق مـــن الناحيـــة التطبيقيـــة وبصفـــة خاصـــة روايـــة (التطهير) للملكي صادق التي إحدى معالم الحركة الديرية الرهبانية في مصر بعد ذلك .. فهي ذات أصول غنوسية.
- Pearson. B. *Anti-Heretical Warnings from Codex. IX. From N.H. Leiden. (1975) Vol. VI.pp. 145-154.*
- حول الآراء المتزنة في تحديد الرهبنة وعلاقتها بالمسيحية . راجع
- Duchesne, *Early His. Of the Church. I. P. 390.*

ثالثاً: جغرافية الحركة الرهبانية فى مصر:

- حول المقابر المكتشفة في مدينة انتينيوبولس .. والتي اكتشافها (جايت) لصالح متحـــف Guimet في الفترة ما بين ١٨٩٦ – ١٩٠٠ م .. ولكن لســوء الحــظ فــان نتــائج هــذه الحفريات لازالت غير مكتملة.. ويحيط اغلبها الغموض التــاريخي والتفســيري مــع اختفــاء ملاحظات جاءت لحظة دخوله المقبرة والوضع الأثرى الأولي لها.. والذي كان يصور لنا جانبــا اثريا وفلسفيا ونفسيا هام لتلك الجماعات الرهبانية وهو الوضـــع الخـــاص بعمليـــات الســـحر والتناول الجنائزي. من بين المقابر التي تعتبر متميزة.. تابوت يحتوي على جثة رجل يرتـــدي عباءة سوداء فوق خيتون بني اللون.. عرفه جايت بالراهب، وقد ثبت حذاءه الأسود الطويـــل بمسامير في قاعدة التابوت، ووضع حول خصره ويديه أربطة حديدية وكأنه مقيد داخل تابوته،

[illegible]

وعلى رقبته وجد صليب بعلامة عنخ، وبجانب التابوت وجد قطعة من الفخار عليها نقش باسم
على أنه اسم المتوفى (سرابيون).. والتفسير [illegible] يذهب إلى أن سرابيون [illegible]
وثني.. وقد رغب في التخلص من جسده [illegible] [illegible].. وأن [illegible]
رهبان بذلك لا نلوي عنه شيئ لكونه ضمن أسرارهم الخاصة. [illegible]
متشابه في مقابر مجاورة تحتوي على تلك القيود الحديدية.. حول هذا [illegible] من [illegible]
راجع:

- Gayet. A.M *Annales du Musee. Gulmet. Excav. Antinoe (1986-1900) XXX. 11. PP. 20-39.*
- Gayet. *L'Art Copte. Paris (1902) pp. 1-3.*
- Scott. M. *Paganism and Christianity in Egypt, Cambridge. (1913). pp 101-ff.*
- Schmidt. *Ein Altchristliches Mumientikett. A. Z. XXXII, PP. 52 ff.*

- عن المعلومات الجغرافية والخاصة بالرهبان انطونيوس وبلخوميوس والمعابد المصرية التي استغلت كمعاقل للرهبان المسيحيين.. راجع:

- A. Athanassakis. *Life of Pachomius. (Missoula-Scholars Press) (1975). P. 4 ff.*
- Veilleux. A. *Pachomian Koinonia. I. The life of Saint Pachomius and his Disciples. Kalmazoo. (1980). P. 267. Not. 1.*
- سوريال عطية. *نشأة الرهبنة المسيحية في مصر. القاهرة.* ص ٣١-٣٢.
- Girggs. *Op-cit. pp. 108-109, 110.*
- Lietzmann. *Op-cit. Iv. P. 148.*
- Haranck *Op-cit. P. 98.*
- Bonner. C. *The Ship of The Soulon a Group of Grave. Stelae from Terenuthis. P.A. Th. S. Vol. 85. I. (1941). PP. 84-91.*
- Aly. Z. *Some Funerary Stelae form Kom Abou Bellou. B.S.A. A. No. 38 (949) pp. 55 ff*

- حول علاقة اوراق نجع حمادي مع رهبنة باخوميوس أو شنودة.. راجع:

- **Barns. J.W.B & Browne. G.M. and J.C. Shelton,** *Nag Hammadi Codices: Greek and Coptic Popyri from the Cartonnage of the Covers, N.H.S. 16. Leiden. (1981) pp. 2-7; 61-67; 139-142.*
- **Halkin. F. ed.** *Sancti Pachomii Vitae Graecae. Brussels. (1932) pp. 24-25.*
- **Parrott. D.** *The Nag Hammadi Library and The Pachomian Monasteries. Yale Univ.- (1978) pp. 7-10.*

ناقش (Parrott) مجموعة من النصوص المكتشفة.. نجع حمادي تحتوي على إشارات خاصة بأديرة باخوميوس وتلقى الضوء على وجود علاقة قوية بين التعاليم الممارسة في الأديرة الباخومية والتعاليم الغنوسية والقائمة في أوراق نجع حمادي. أيضا راجع:

- **Robinson** *(N.H.E.). Op-cit. pp. 19-20.*
- **Girggs.** *Op-cit. pp. 197-199.*

- حول أديرة وادي النطرون وكاليا واتريب والتطور الطبوغرافيي في الحركة الرهبنة في غرب الدلتا.. راجع:

- **White E.H.G.** *The Monasteries of The Wadi' n Natrun. Part 11. The History of The Monasteries of Nitria and of Scetis, New York. (1932) pp. 17-24.*
- **P. Migne.** *P.G. 26. 929-932; 65. 85-88.*
- **Rufin.** *His. Mon. Aeg. 29. Ff.*
- **Hist. Laus,** 7, *18,21,28,32,38.*
- **Festugiere,** *Historia Monachorum in Aegypto. Bruxelles, (1961) pp. 130-135.*
- **Guillaumont. A,** *"Kephalaia Gnostica" d' Evagre le Pontique et L'histoire de L'origenisme chez les Grecs et Chez Les Syriens, Paris. (1962). pp 101-120.*
- **Guillaumont. A.** *Kellia. I. Kom. 219. (1964-1965) pp. 2 ff.*

رابعا : التقنين الرهباني في مصر (الأصل والتعديل)

ـ حول الصراع الفكري والفلسفي في نسب الرهبنة أما للغنوسية أو المسيحية راجع:

- **Eusebius**. *H.E. VI. 42.*
- **Sozomen.** *H.E. 1. 12.*
- **Kee. H.G.** *The Origins of Christianity. London (1988) pp. 242. 243.*
- **McGiffert H.C**. *Hist. Chris. Thog. I.P. 151.*
- **Walker W**. *Hist. Chr-Chur. Pp. 51-53.*
- **Leitzmann**. *Op-cit. II. P. 264-270.*

ـ نجد أن (Kee) يستند إلى الكتابات الهرميسية التي تمثل لديه نموذجا غنوسيا للرهبنة.. بينما يستند (McGiffert) إلى رؤية شخص غنوسي يدعى (ساويرس) عثر له على بردية في نجع حمادي.. بها جملة واحدة غريبة ولا تستحق أن تكون دليلا على ضلالة الغنوسية وتقشفها الصارم من الزهد والتنسك .. تقول *(أن الإنسان هو صنعة الله جزئيا فقط.. أما ما بقى من جسمه (إلى الجزء السفلي والأطراف) فهو من صنع الشيطان)* أن مدلول الكلمات يمكن أن يحمل اكثر من تفسير حول طبيعة الجسد البشري.. على العموم (ساويرس) هذا معروف بفكره الغنوسي.. ولكن (McGiffert) ذهب ابعد من ذلك إلى كتب (الابوكرافيا) التي ترفضها الكنيسة وعرفت قديما بإنجيل المصريين.. يذكر فيها قول يسوع يقول (...ت لأبطل أعمال المرأة وسوف يأتي اليوم الذي يداس فيه الجسد، رداء العار، بالأقدام عندما لا يكون هناك ذكر وأنثى) المعنى هنا واضح في أن هذا اليوم هو يوم تلاقي الأرواح دون تميز جنسي وهو مفهوم عرف عن اوريجنيس وعند اثناسيوس نفسه ومعنى ذلك أن تلك الأدلة ليست بفارق واضح يمكن من خلاله تقسيم الرهبنة إلى نوعين في مصر بل الرهبنة نوع واحد شهد مراحل متطورة وتعاليم مختلفة .

- حول قصة لقاء بولا وانطونيوس ووصف حالة التقشف عندهما والأمثلة الأخـــرى وتقيـــم حركة الرهبنة راجع:
- **Brennan, R.B.** *Daling Athanasius. Vita Antonii, Vig. Ch. 30. (1976). pp. 52-53.*

- سوريال عطية. نفسه. ص ١٠، ٣٣.
- **Compenhausen.** *Op-cit. (1968) pp. 90-91.*
- **Frend**. *Op-cit. E. Ch. P. 263 ff.*
- **Kidd**. *Op-cit. 11. P. 104.*
- **Veilleus**. *Op-cit. (1980). pp. 12-22.*

- حول رهبنة (فرونتونيوس) وسبعين من الرهبان: راجع:
- **Budge. W.** *Coptic Biblical Texts in the dialect of Upper Egypt. London (1912). Rep. New York. (1977). P. IXXVI.*
- **Cross.** *Op-cit. p. 11. (Acta Sanctroum. April 14).*
- **Girggs**. *Op-cit. p. 81.*

- حول قصة الأنبا بولا راجع:
- **Jerome**. *Vita Pouli. 1. 2-3.*
- **Budge.** *Op-cit. P. 29.*
- **Girggs.** *Op-cit. p. 150.*
- **Palladius.** *Hist. Laus. 7.*
- **Apophthegmata Patrum.** *I-II.*

- عن انتقال الرهبنة من مصر إلى الغرب أوربي راجع:
- **Veilleux.** (*Pachomian Koinonia.) 11. Op-cit. p 141.*

- حول التقنين الرهبان عند انطونيوس:
- **Latourette**. *Op-cit. (1953) p. 225.*
- **Queffelec. H**. *Saint Anthony of the Desert. New York. (1954) p. 9 ff.*
- **Barnard.** *Op-cit. Vig. Chr. (1974). pp. 169-171.*

- **Tetz M.** *Athanasius und die Vita Antonii, Z. meu. Wiss. 73 (1982) pp. 1-30*
- **Girggs.** *Op-cit. pp. 103 ff.*

الأب متى المسكين . نفسه ص١٣-١٤

- سوريال عطية .. نفسه ص٨-٩

. حول رهبنة مكاريوس الكبير ومكاريوس السكندري راجع:

- **Rufinus.** *H.M. 28.*
- **Palladius.** *H.L. 17.*
- **Apoph. Patrum.** *XIX.*

- منسى يوحنا. ص١٥٦ - ١٥٧

. حول عدد الرهبان في منطقة وادي النطرون راجع:

- **Palladins.** *H.L. 7. 32.*
- **Rufinus.** *H.M. 5.*

. حول الرهبنة الباخومية وشخصية باخوميوس نفسه راجع:

- **A. Athanassakis.** *(1975). Op-cit. pp. 4-10 ff.*
- **Veilleux.** *Op-cit. I.P. 267.*
- **Palladius.** *H.L. 33.*
- **Rufinus.** *H.E. 2.7.*
- **Leitzmenn.** *Op-cit. 111. P. 248.*
- **Crum. W.E.** *Der Papyruscodex saec VI-VII der Phillippsbibiothek in Cheltenham. Strassburg. (1915) III. P. 102. III. P. 159.*
- **Bohairic life of Pachomius.** *4-5, 27-32, 79-94.*
- **Bacht.** *Das Vermachtnis des Ursprungs II. Pachomius-Der Mann Und Sein Work. Wurzburg. (1983) pp. 12-20.*
- **Frend.** *E. Ch. Op-cit. p. 205.*
-

الفصل السادس : مسيحية القرنيين الخامس والسادس

أولا: الوثنية والمسيحية والوضع الديني:

- عن الإمبراطور جوليان المرتد. راجع:

- **Amm. Mar**. *Op -cit. XXI. 1.6, 7, 8.*
- **Sozoman**. *H.E. 111. 1; V. 2-5.*
- **Theod.** *H.E. 11. 28.*
- **Socrat.** *111. 2.*
- **Jones.** *The Declin. of The Ancient World. P. 258.*
- **Bowersoct. G.** *Jolian The Apostate. pp. 1-10.*
- **Leitzmann.** *Op-cit. 111. pp. 280-287.*
- **Vasiliav.** *Op-cit. I. pp. 69-70.*
- **Kidd.** *Op-cit. pp. 183-184.*

- عن علاقة جوليان واثناسيوس من خلال الرسائل المتبادلة. راجع:

- **Sozoman**. *V. 1-3, 16.*
- **Socrat.** *111. 1, 4-6.*
- **Am. M**. *XXV. 4.*
- **Athan.** *Hist. Aceph. V. 7-10; Fis. Ind. XXXIV, XXXV.*
- **Gerg. Nez**. *Orat. Cont. Iulian. 111, 16-21; XXI. 16.*
- **Chadwick.** *Op-cit. pp. 154-159.*
- رأفت عبد الحميد. *الكنيسة والدولة*.ج ٢. ص٣٢٥- ٣٢٩، ٣٣٢-٣٣٨.

- حول الصراع الاريوسي النيقي حتى مجمع القسطنطينية. راجع:

- **Sozoman**. *VI. 19-20.*
- **Socrat**. *IV. 10-20.*
- **Athan.** *Ad Iov. Imp. 1-4; Fast. Ind. XXV; Apol and Const. 26-28; ad Episcapos Aegypti et Libyae. 5-8, 10-20; Hist. Aceph. IV, V, VI.*

رأفت عبد الحميد. نفسه ج٤. ص ٨٧-١٠٨، ج٣. ص٢٨٦- ٣٩٧

- حول مجمع القسطنطينية عام ٣٨١م وقراراته: راجع بصفة عامة.

- **Keen.** *A history of Medieval Europe. P.´6.*
- **Vasiliev**. *Op-cit. VII. 2-3, 5-7, 8-9.*
- **Socrat.** *V. 2-5, 8-9.*
- **Theod**. *V. 1-2, 16-17, 20.*
- **Codex Theodosianis.** *XVI, 1-2.*
- **Jones**. *L.R.E. pp. 180-170.*

- حول ثاوفيلوس وصراعه مع الوثنية: راجع:

- **Theod**. *V. 16.*
- **Socrat**. *V. 1-7, 15-16.*
- **Sozoman**. *VIII. 12-13.*
- **Chadwick** *Op-cit. p. 155-165.*
- **Frend**. *R. Ch. Op-cit. pp. 641 ff.*

- رأفت عبد الحميد. نفسه ج٤ ص١٣٧ وما بعدها
- منسى يوحنا. نفسه.ص١٤٥

ثانيا : كيرلس والإرث الداخلي:

- حول صراعات ثاوفيلوس مع الرهبان. راجع:

- **Socrat.** *VI. 7-9, 15.*
- **Sozomn**. *VIII. 12-13.*
- **Frend**. *Early. Chur. Op-cit. pp. 222-223.*
- **Palladius**. *Vita 8.*

- منسى يوحنا . نفسه. ص١٤٨- ١٤٩

- **Girggs**. *Op-cit. pp. 186-189.*

- حول صراع ثاوفيلوس مع يوحنا فم الذهب : راجع:

- **Socrat**. *H.E. VI. 15, 18-21.*
- **Sozoman**. *H.E. VII. 16-17.*
- **Chadwick**. *Early. Ch. P. 190.*
- **Girggs**. *Op-cit. pp. 188-189.*

- حول نشاة كيرلس وتعاليمه الأولى: راجع:

- **Frend.** *Rise of Chris. P. 16.*
- **Socrat**. *H.E. VII. 7.*

- منسي يوحنا. ص ٢١٤- ٢١٥

- **Girggs**. *Op-cit. p. 190.*

- حول النوفاسين. راجع:

- **Socrat**. *H.E. VII. 7, 13-15.*

- حول صراع كيرلس مع اليهود وحادث العرض المسرحي. راجع:

Socrat. *H.E. VII. 13.*

- حول حادث هيباثيا. راجع:

- **Socrat**. *H.E. VII. 15.*

ثالثا : كيرلس والإرث الداخلي

عن وضع كنيسة الإسكندرية عموما بعد قرارات الدرجات الكنسية في مجمع القسطنطينية عام ٣٨١م.

- **Codex Theod**. *14.*
- **Socrat**. *H.E. VII-29.*
- **Frend**. *Rise of Chr. P. 754.*

- عن نسطوريوس وتعاليمه.. راجع:

- **Bonifas**. *Op-cit. 11. 102-106.*
- **Amann. E.** *L'affaire Nestorius Vue de Rome. R.S.R. 23 (1949) pp. 5-37;207-244 ; **Id.**(1931).D.T.C,T.11 ,pp. 76-157.*
- **Loofs. F**. *Nestoriana. Halle. (1905) pp. 30-33.*
- **Loofs. F**. *Nestorius and His Place in The History of Christian doctrine. Cambridge. (1914). Pp. 150-180 ff.*
- **Kelly. J.N.D.**, *Early Christian Doctrines. London. (1968). Pp. 311-317.*
- **Kidd.** *Op-cit. 111. Pp. 207-208.*
- **Quaston. J**. *Op-cit. Vol. 111. Pp. 716-717.*

- عن تولي نسطوريوس أسقفية القسطنطينية.

- **Socrat.** *H.E. VII. 26-27, 29.*

- حول شخصية الشماس اناستاسيوس:

- **Socrat.** *H.E. VII. 32.*

- أيضا . حنا الخضري. نفسه ج ٣.ص٠١٦٠-١٦٢.
- عن بدعة(*أم البشر*) وخطبة اناستاسيوس في ٢٥ ديسمبر عام ٤٢٨م. راجع.
- **Harnak.** *Op-cit. p. 212.*
- **Loofs.** *(1914). pp. 180-181.*
- **Socrat.** *H.E. VII. 32.*

- حول مفهوم نسطوريوس ضد (الثيوتوكس المصري). راجع:
- **Bonifas.** *Op-cit. 11. P. 102-106.*
- **Ammann.** *Op-cit. DTC. P 93 ff.*

- حنا الخضري. نفسه. ص ١٦٩ وما بعدها.

- حول صراع الكنسي بين الإسكندرية والقسطنطينية. راجع:
- **Sellers. R.V.** *The Council of Chalcedon.London.(1953) pp.100-112.*
- **Kelly.** *(1968). Op-cit. pp. 310 ff.*
- **Amann.** *Op-cit. R.SR. (1949) pp. 208-209.*

- حول التدخلات الرومانية وأسقفية روما ومجمع روما المحلي عام ٤٣٠م.
- **Chadwick.** *Op-cit. p. 160.*
- **Kelly.** *(1968). Pp. 324 ff.*
- **Girrgs.** *Op-cit. p. 194.*
- **Amann.** *D.T.C. pp. 96-97.*

- أسد رستم . *كنيسة إنطاكية العظمى..* ج١ ص٢٧٢ وما بعدها.

- حول موقف كيرلس بعد مجمع روما وعقدة مجمع الإسكندرية أو (مجمع الحرمانات الاثنى عشر)

- **Cyril.** *Epist. XVIII.*

- حول الحرمانات الاثنى عشر راجع:

- **Henry. R.P.** *The Seven Ecumenical Councils of the Undivided Church. Eerdmans (1971) pp. 206-216.*
- **Girggs.** *Op-cit. p. 195.*
- **Kelly.** *Op-cit. pp. 328-330.*

- راجع النص نفسه في:
- الارشمندريت حنانيا الياس كساب. *مجموعة الشرع الكنسي.* ص ٣٠٧-٣٢١.
- حول مفهوم(الثيوتوكيات) كنصوص دينية، وتأثيرها في الفن القبطي خلال القرنين الخامس والسادس الميلاديين. راجع:
- محمد عبد الفتاح السيد. *مفهوم الثيوتوكس في الفن القبطي (العلاقة بين الحدث التاريخي والطقس الديني- والرؤية الفنية). مجلة الإنسانيات. كلية الآداب. جامعة الإسكندرية. فرع دمنهور. العدد الرابع (١٩٩٩).* ص ٥٩-٨٦.
- عن التسابيح الخاصة بمفهوم الثيوتوكس راجع:
- الأب متى المسكين. *العذراء القديسة مريم (ثيوتوكس). دير الأنبا مقار. وادي النطرون (١٩٧٧)* ص ٣٢-٣٣.
- حول المفهوم الإيماني الذى وضعت عليه الثيوتوكيات : راجع:

Cyril *P.G. LXXXVII. 992.*

- حول صورة السيدة العذراء في الفن القبطي والمعبرة عن الثيوتوكس أو المذهب المصري راجع:
- محمد عبد الفتاح . نفسه ص ٦١-٦٧.
- حول مجمع أفسوس الأول عام ٤٣١م. راجع.

- **Socrat.** *H.E. VII 34.*
- **Loofs** *(1914) Ch 2*
  Kelly *Op-cit pp 330-337*
  Frend *Early Chr Pp 228-230*
  Bonifas. *Op-cit II Pp 114-116*
  Amann *R.S.R. p 475 D.T.C. pp 106-107.*
  Cyril. *Op-cit Epist XXXIX*
  Harnack. *Op-cit IV P 189*
- **P.G** *LXXXIV Col 590*

- حول مجمع الشرقيين (الانطاكى) فى أفسوس: راجع:
- **P.G.T.** *LXXX. Col. 593-598;*
- **Socrat.** *H.E. VII. 34.*
- **Amann.** *R.S.R. pp. 260-268.*
- **Kelly.** *Op-cit. pp. 237-238.*
- **Girggs.** *Op-cit. p. 197.*

ثالثاً: المصريون والمسيحية في النصف الثاني من القرن الخامس الميلادي:

- عن موقف الكنيسة السكندرية فى النصف الثانى من القرن الخامس الميلادى.
- **Frend.** *The Rise of Chr. Op-cit. pp. 763 ff.*
- **Baus.** *K. (1980). Vol. 11. Pp. 110-111.*

- عن الأسقف ديسقوروس.
- **Baus.** *Op-cit. pp. 110-111.*
- **Frend.** *Monoph. Op-cit. pp. 26-27.*
- **Harnack.** *Hist. Op-cit. IV. Pp. 191-192.*
- **Sellers.** *Op-cit. (1953). P. 33.*
- منسى يوحنا. نفسه- ص ٢٦٦ وما بعدها.

-عن (الاوطاخية) شخصية ومذهب عقائدي. راجع:
- **Flavin to Leo.** *In (Acta Conciliorum Oecumenicorum) 2.11.1.*
- **Frend.** *Monoph. Op-cit. pp. 32, 36-39.*
- **Baus.** *Op-cit. 11. P 113, 214.*
- **Girggs.** *Op-cit. pp. 203-204.*

- حول مجمع أفسوس الثانى عام ٤٤٩م. راجع:
- **Frend.** *Op-cit. pp. 36-39, 41-43.*

- Bury. J.B. *His. Let. Rom. (1958) pp. 356 ff*
- Chadwick. *Op-cit. p. 202.*

- يمكن الرجوع إلى نصوص وأحداث تلك المجمع والفترة عموما فى

- Schwartz. E. ed. *(Acta Conciliorum Oecumenicorum). Berlin. Walter de Gruyter, 1922-1929. Tom. 1, Vols. 1-5. Specs. 11. 2. pp. 24-33.*

- حول التأثير الغنوسى فى بدعة اوطاخى. راجع:

- Flavin to Leo. *A.C.O. 2. 11.1*
- Frend. *Op-cit. pp. 34, 41.*
- Griggs. *Op-cit. pp. 201-202.*

- عن الأحداث قبل وبعد مجمع خلقيدونيا راجع:

- Frend. *Op-cit. pp. 43 ff.*
- Chadwick. *Op-cit. pp 202 ff.*
- Sellers, *Two Ancient Christologies. London (1953) pp. 241 ff.*
- Kidd. *Hist (1992). 111. PP. 303-304.*
- Baus. *Hist. (1980 11. PP. 114-116.*
- Stevenson. J. *Greeds, Councils, and Controversies. London. (1966) pp. 315-324.*
- Girggs. *Op-cit. (1993). pp. 205 ff.*

- عن رسالة (لاون) أسقف روما.

- Leo. Epist. *21, 28: 1, 38, 44-45, 47, 5.*
- Schwartz. *Op-cit. A.C.O. 11. 4. Pp. 19-27.*
- Sellers. *(1953). Op-cit. p. 96.*

- عن موقف ديوسقوروس فى المجمع حتى نفيه. راجع:

- Schwartz. *ACO. 11. 1.1. pp. 65-70, 88-100.*
- Gray. P. *The defense of Chalcedon in The East. Leiden. (1979) pp. 10-16.*
- Kidd.. *Hist. Op-cit. 111. pp. 324-326.*
- Sellers. *(1953). pp. 112-113. 125.*

- عن شخصية (بروتوريوس) الأسقف الملكي . راجع:
- **Frend**. *Monoph. Op-cit. p. 149, 155.*
- **Kidd**. *Op-cit. 111. P. 322.*
- **Girggs.** *Op-cit. pp. 209-210.*

- عن الأحداث التى تمت فى عهد الثانى (تيموثاوس) النيقى والكاتوبى راجع:
- **Duchesne. L**. *Early History of the Christian Church. London. (1911) 111. Pp. 332.*
- **Frend**. *Op-cit. p. 155, pp. 170-171.*
- **Girggs.** *Op-cit. pp. 210-211.*
- **Baus.** *Hist. Op-cit.11. pp. 424-425.*
- **Atiya**. *Op-cit. p. 72.*

- منسى يوحنا . نفسه. ص ٢٦٤ وما بعدها.

- حول الأسقف بطرس المنغوس وعلاقته بالأسقف اكاكيوس ومشروع الاتحاد. راجع:
- **Gray.** *Op-cit. pp. 28-30.*
- **Chadwick.** *Op-cit. pp. 250 ff.*
- **Frend**. *Monop .pp 180-181.*
- **Young. F.M.** *From Nicaea to Chalcedon. A guide to the Literature and its Background. Philadelphia. (1983). pp. 90-95.*
- **Atiya**. *Op-cit. p. 71.*

- حول جماعة الاكيفاليين راجع:
- **Duchesne**. *Op-cit. 111. pp. 350-351.*
- **Frend.** *Op-cit. pp. 187-188.*

- منسى يوحنا. نفسه ص ٢٨١-٢٨٢.

- عن أحوال الكنيسة فى عهد الأسقف اثناسيوس الثانى: راجع:
- **Frend.** *Op-cit. p. 188.*
- **Atiya.** *Op-cit. pp. 71-72.*

- منسى يوحنا. نفسه. ص ٢٤٤-٢٤٨.

رابعاً: الانشقاق بقوة السلاح حتى الفتح العربى.

- حول فترة الاحتلال الفارسي وتولى الإمبراطور (جستين الأول) (٥١٨-٥٢٧). راجع:

- **Sozom**. *H.E. IV. 24.*
- **Socrat**. *H.E. 11. 41.*
- **Jones**. *Lete. Rom. pp. 269-278, 287-294.*

- عن البطاركة من (يوحنا الثانى) حتى البطريرك (تيموثاوس الثانى). راجع:

- منسى يوحنا، نفسه. ص. ٢٦٣ وما بعدها.

- **Frend.** *Op-cit. p. 200-213.*

- حول فترة جستينيان (٥٢٧-٥٦٥م) وعلاقته بالأمور اللاهوتية المسيحية وصراعه مع زوجته ثيودورا واثر ذلك فى العقيدة المصرية. راجع:

- **Vasiliev.** *Op-cit. I. pp. 180-183.*
- **Jones**. *Op-cit. pp. 271-274.*

عمر كمال توفيق: *تاريخ الدولة البيزنطية. الإسكندرية ١٩٧٧ ص ٧٩ وما بعدها.*

- سعيد عمران. *تاريخ مصر فى العصر البيزنطي. الإسكندرية. ١٩٨٦. ص ١٠٥*

- حول مسألة تعين أسقف ملكي فى مصر لأول مرة والانقسام الديني . راجع:

- **Lane-Poole,** *A History of Egypt in the Middle Ages London (1936). pp. 2-10.*
- **Atiya..** *Op-cit. pp. 69-70, 71-78.*
- **Runciman..** *Byzantine Civilization, London. (1948) p. 40.*
- **Chadwick.** *Op-cit. pp. 205-211.*

- بتلر. *فتح العرب لمصر. (مترجم). ص ٨٢.*

منير شكري. *أديرة وادي النطرون. ص ٣٥-٧٨.*

عمر طوسون. *وادى النطرون. ورهبانه وأديرته. ص ٤٠.*

موسى. *ميلاد العصور الوسطى. (مترجم). ص ٧٠ وما بعدها.*

بتشر. *تاريخ الأمة القبطية. ج٣ (مترجم) ص ٥٧ وما بعدها.*